中國哲學思想目次

中國哲學思想

序論

（一）中國哲學思想的發展階段

「哲學思想」，雖然是目下常見的合成名詞，但是，依照嚴格的說法，它們的涵義並不完全相同。例如：如果一個人是哲學家，他就一定也是思想家；但是，一個思想家，却不一定是哲學家。這是因爲：思想的範圍很廣，其中有屬於哲學的思想，也有不屬於哲學的思想。我們所研究的對象，就是屬於哲學方面的思想。

「哲學的思想」，是抽象的思想。因爲是抽象的思想，就不免有點玄妙。如果用抽象的方法來講，恐怕要弄到「玄之又玄」的地步，使人更不容易理解。爲了理解的方便，我們採取了歷史的敍述方法。

哲學的思想在中國，有着長期的發展歷史。最普通的說法，從春秋末葉的孔子和墨子兩個著名的學派算起，到晚清民初的章太炎爲止，已有兩千四百多年的歲月。對於整個的發展過程，我們按照社會進化的順序，分成左列幾個階段：

第一，古代階段。從春秋末葉，到秦始皇統一。所有先秦諸子百家之學，如儒家、墨家、名家、法家、陰陽家、道家的哲學思想，都在這個階段。在這個階段裏面，我們特別指出了古代哲學思想的三個總結：其一，荀子從儒家觀點結束了先秦諸子的思想；其二，「墨經」作者從墨家觀點作了總結；其三，韓非從法家觀點作了總結。在這三個總結裏面，以韓非為最後。從孔子到韓非，就社會的進化說，是古代社會的成熟；就思想的發展說，是由「禮」到「法」的轉化；二者恰相照應。另一方面，韓非從「法」的觀點強調了「絕對王權」，也恰巧替秦漢以降的中古思想敲開了門戶。

第二，中古階段。從漢初到明末。所有兩漢的經學，魏、晉的玄學，南北朝、隋、唐的佛學，宋、明的道學，都在這個階段。從經學、玄學到佛學，是哲學思想向宗教轉化的過程；從佛學到道學，則是從露骨的宗教發展到煩瑣哲學；這是中古社會正宗思想的正規發展途徑。但是，隨着正宗哲學的發展，就出現了異端思想：在兩漢儒家正宗時代，出現了以道家自命的王充；在魏、晉玄學盛行的時代，出現了以儒家自命的傅玄、楊泉；在南北朝佛教正宗的時代，出現了反佛的范縝；在隋、唐佛教神學正宗時代，出現了呂才、柳宗元與劉禹錫；在兩宋道學發展的時代，出現了永嘉學派的葉水心和永康學派的陳龍川。所有這些異端思想，在中古時代都是一門冷落，受盡摧殘；而在另一方面，又形成了近代哲學思想的源

泉。

第三，近代階段。從明末到民初。這是中國社會開始從中古向近代進化的時代，一般社會進化史所說的原始蓄積時代，相當於這個時期。在這個時期裏面，西洋的實證科學開始輸入，反對異族統治的民族革命運動也達於極點；所以哲學思想就顯示了近代化的曙光。例如：顧炎武考證學上的歸納法，黃宗義「明儒學案」裏的客觀精神，王船山的「無其器則無其道」之說，以及顏習齋的極端經驗論體系，都具有着近代啓蒙主義的特點。自此以降，例如：戴東原的反道學系統，章實齋的漢學批判，阮元總結漢學的比較歸納方法，以及風靡一世的宋、漢學之爭，公羊學派的崛起；從龔定庵到譚嗣同的浪漫主義，都預示着中古制度的潰決。尤其章太炎將古文經學和排滿革命觀點結爲一體，因而導出的唯物論和無神論思想，頗爲名貴，他在古文經學的客觀精神之下，承認「說經者所以存古」，並非爲了實用；這種議論，更是在無意之中，說明了中古的經學時代，已經終結。

(二)中國哲學思想的三個特徵

像我們前面所說，中國的哲學思想，在古代、中古和近代的階段上，所表現的情形，根本上和世界哲學思想的發展，並沒有多大的差別。不過，中國的哲學思想，和歐美及印度比

較起來，也仍有獨立的特徵；並且也以這些特徵為標幟，在世界的哲學思想上，表現着自己的個性。為了對於中國的哲學思想求得具體的理解，我們應該對於這些特徵，依次加以分析：

（1）賢人作風

哲學的思想和其他的思想之所以不同，就在於哲學有自己的問題。這些問題就是：思維和存在的關係，宇宙的根源，認識的性質、方法和界限等等的研究。這在西洋，從泰勒士、赫拉克利特、德謨克里特起，就形成了哲學上的中心問題。在柏拉圖和亞里士多德時代，雖然注意到政治、倫理問題，而主要的研究，則仍在哲學方面。至於近世，從斯賓諾莎、萊布尼茲到康德和黑格爾，尤其是這樣。而中國的哲學家，則對於眞正的哲學問題，大都沒有明白的表示意見；反而對於一般的人生修養，尤其政治和倫理問題，特別發生興趣。中西兩相比較，如果說西洋的哲學家富有「智者氣象」，則中國的哲學家就富有「賢人作風」。

這種賢人作風，在中國哲學思想的發展上，始終處於支配的地位。例如：儒家所講的不出乎所謂「君子之道」；宋儒的「格物致知」，本來是認識論上的命題，說到最後，也是「正」、「誠」、「修」、「齊」、「治」、「平」的手段。前期墨家的主要著作，如「尚賢」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」、「節用」、「節葬」等篇，所論也都是社會人生問

題。此外，如魏晉、隋唐的佛老思想，也在追求人生的「解脫」，所有這些，都和西洋「智者」所追求的純粹知識，大不相同。

古代末期的「墨經」作者和荀子、東漢初葉的王充，在宇宙論、認識論和邏輯學方面雖然都有相當的成就，有着相對的「智者氣象」；惠施所代表的「合同異」學派和公孫龍所代表的「離堅白」學派，在邏輯學方面，也的確有它的貢獻。但是，這在中國哲學思想上，是非常突出的現象；並且也正因為突出，才在「賢人作風」的支配之下，被中古的正宗思想所排斥，只作為一條暗流，藉異端的傳承，保持其一門冷落的存續；直到近代啓蒙的清代子學復興時代，才逐漸脫離了絕學的危機。

（2）先王觀念

賢人作風的理想境界，使哲學家變成了處世理論的說教者。從處世的要求出發，中國哲學家的「君子之道」，又在「先王觀念」裏面，找到了「君子」的模型和理想的「盛世」。於是，在中國的哲學思想上，從古代到近代，所謂「法先王」——堯、舜，成了各個是非相反的學派所共同遵守的思想路線。例如：在「論語」裏面，我們可以看見孔子一面讚美堯、舜、文、武，一面歎息春秋的禮壞樂崩；在「墨子」裏面，我們又可以看見墨子的「三表法」，首重「本之於古者聖王之事」，以先王時代為「雍容」、「雍和」的理想世界，對於春秋以

降，則作爲「別君」「別士」的衰亂時代，而加以苛刻的批判。「韓非子」「顯學篇」所謂「孔、墨俱道堯、舜，而取舍相反（不同）」，確是一件值得注意的現象。

此外　在孟子那裏，所謂「先王之道」是「仁政」的別名，而以自已的時代爲「世衰道微」的墮落時代，推其由來於「聖王歿」；「莊子」託言於「神農、黃帝」，「老子」寄情於「小國寡民」，都是以先王之世爲自已的烏托邦。公孫龍說到了「古之明王」，也兩讚「至矣哉」。荀子雖然明言「法後王」，而實則仍以「古者聖人」爲「禮義之化」的代表。

在先秦諸子裏面，只有「墨經」作者所說：『自古在（察）之今，則堯不能治』，韓非所說：『以先王之政，治當世之民，皆守株之類』，是唯一的例外；其餘各派，都是以先王爲理想的化身。從秦、漢以降，整個的中古時代，所謂「先王」一詞，不僅是政治上的盛世，倫理上的模範，而且是立論的出發點，推理的大前提，衡量宇宙萬物的最高尺度。

從這種「先王」觀念出發，在中國的哲學思想上，形成了一種特殊的歷史觀：黃金時代在上古。歷史的合理運動，是「狸貓倒上樹」的步法，眼看着古代，背向着將來，用倒退的步法向前轉進；主觀上是向上古迫近，客觀上則是和上古遠離，這是一種帶有滑稽意味的歷史哲學。

這種歷史觀，是古代和中古的哲學家所深信不疑的學說。直到近代，才發生動搖。例

如：譚嗣同曾說『古而可好，何必爲今之人哉』？中山先生也說『本總統可以創造一種新思想，推翻古人舊學說。』近世思想的開山學者的這些言論，無疑的是直接推翻了「以背前進」的歷史觀，間接否定了自古傳來的「先王觀念」。這一次的否定，比較「墨經」作者和韓非在古代末期所作的否定，有着更深刻的意義。

（3）經學態度

中國的哲學思想，從孔子起，就是一種「述而不作」的態度。這種態度，從秦、漢以降，就轉變成「經學態度」。所謂「經學態度」，就是哲學家不敢有自我作古的創造，所有自己的意見，都托始於聖人之言，所有著作，都採取了疏解聖經的形式。例如：漢代的經今古文學之爭，宋、明的理學心學之爭，明、清之際的道學反道學之爭，清代的宋學漢學之爭，清末的變法維新之爭等等，對立的雙方，儘管意見相反，而却都以孔、孟之言爲自己立論的根據。

這種對於聖經只敢解釋不敢研究，對於聖人只敢信仰不敢批評的「經學態度」，無疑的是從「祖述堯舜」的先王觀念派生而出。但是，從「先王觀念」產生了以背前進的歷史觀，從「經學態度」却產生了「以述爲作」的研究法。這種研究法，幾乎是中國哲學思想史上的思想方法論，我們必須予以注意。

綜上所述的賢人作風、先王觀念和經學態度，就是中國哲學思想的三大特徵。但是，這些特徵是怎樣形成的呢？我們也應當加以簡略的分析：

我們前面已經說過，這些特徵都是從古代階段就已經形成的現象。因而這些特徵，首先就是中國古代社會特殊性的直接產物。依照「哲學史從屬於社會史」的原則，我們應該進一步來探討中國古代社會的特殊性，從這種社會的特殊性裏面，找出哲學思想的特徵所以形成的根據。

中國的古代社會，大體上是起於殷、周之際。就周初的社會而言，比起希臘的古代社會，至少有下列幾個特點：其一，在經濟上沒有「鐵」的發見，沒有完成土地私有；其二，在政治上沒有典型的自由人，沒有推翻氏族制度；其三，在思想上沒有私家學派、私家講學和私家著作。所有這些特點，使中國的古代社會，不能走典型的革命路線，而在貴族領導之下，走入了維新路線。

但是，從維新的觀點來看，新興貴族不認爲自己是促進新社會的成立，而認爲自己是挽救舊社會的危機。從這種危機觀念出發，就只能注意到政治問題和道德問題，自然的認識和哲學的思辨，當然沒有鑽硏的餘暇。所以，在周初也就沒有產生一般古代社會的自然科學和哲學思想，而只有與危機觀念相連的政治思想和倫理思想。

因爲氏族制度依然存在，所以周初的政治思想，也就不得不是「向先王看齊」（型儀先王）的崇拜祖先的政治理論；周初的先王，是「以德配天」的受命聖人，所以當時的倫理思想，一方面帶有宗教氣氛，另方面也是推行先王政治的手段。

所有這些，都包含着賢人作風和先王觀念的萌芽。春秋末葉出現的前期儒家，在客觀上是維新貴族的延長，在主觀上又以承繼文王、周公自命，所以古代的哲學思想，一開始就發展了周初的維新意識，在其思想構成中，具備了賢人作風和先王觀念。

氏族制度到戰國末年才逐漸肅清，土地私有也到戰國末年才逐漸完成。「墨經」作者、荀子和韓非的思想，都是這時期的產物。但是，所謂戰國末年，同時也是古代社會的「第三世紀的危機」時代，接着就是秦、漢以降的中古社會。在中古社會裏面，所有氏族制度的遺留，都變相的復活，並且發展起來。因而不但賢人作風和先王觀念更加瀰漫，進一步又和思想統制的中古文化政策相連，產生了經學態度。

總之，所謂賢人作風和先王觀念，在古代階段是氏族意識的遺留；在中古階段是氏族遺留的變相發展；而中古階段所產生的經學態度，則又是從前二者裏面分泌出來的副產物。合此三者，形成中古正宗哲學思想的骨幹，所以它們始終是異端思想家所直接攻擊的目標。它們到了近代階段，逐漸動搖而消滅，也是必然的趨勢。

（三）中國哲學思想的研究方法

上面所說中國哲學思想的三種特徵，一般缺乏理解的學者，很容易發生誤會，並且曾經發生過誤會。例如關於賢人作風這一種特徵，就發生過兩種誤會：

第一種誤會是說中國沒有哲學。這可以黑格爾和哈克曼爲代表。據黑格爾說：哲學的產生，需要自由的思維，而中國的專制主義，則消滅了哲學所需要的「自由的土壤」。據哈克曼說：中國思想家所以不研究哲學問題，是因爲漢語漢字根本不適於敘述哲學的思維過程。

對於這種誤解，我們必須指出：中國也和世界各國一樣有它的哲學。中國的哲學家，由於賢人作風的束縛，對於一般的哲學問題，沒有系統的著作，雖然也是事實；但是，其一，在中國成一家之言的著作裏面，卻不能說沒有關於哲學問題的言論。其二，凡是成一家之言的著作，形式上可以不屬於哲學，而實質上則不能不有它提起問題的立場，解決問題的方法；在判斷上不能不有根本的概念；在推理上不能不有思維的程序；如果我們能夠從具體的理論裏面，加以概括和蒸溜，決不難發現它們的哲學範疇，和體系的哲學性格。例如孔子，這是黑格爾不承認有哲學思想的人，但是我們就「論語」來看，凡有言「知」言「學」的章句，大體都表明了前期儒家的知識起源論和思想方法論。

所以，研究中國哲學思想，我們必須透過賢人作風的障壁，不看它所研究的是什麼問題，單看它從什麼立場、用什麼方法來進行研究。在具體問題的研究上所保持的立場，就是宇宙觀；所採取的方法，就是認識論。將這一種的研究結果，和散見各處有關哲學問題的言論結合起來，就可以得到一家哲學思想的具體面貌。這是中國哲學思想研究方法的第一個要點。把握了這個要點，所謂中國沒有哲學云云的說法，就可以不攻自破。

第二種誤會是說中國的哲學家只就人生立論，是中國哲學的特長；發揚這種特長，就可以補救西洋哲學的偏蔽。這種論調，本來是中西文化交通以來國粹主義者的看法，在第一次世界大戰以後，又得到新的發展，好像把賢人作風的中國哲學看成了最模範最發達的哲學，世界哲學的新趨向，正要迴頭走中國哲學的路，而中國哲學也客觀上處於領導地位。

對於這種誤會，我們必須指出：中國的哲學家在賢人作風支配之下，沒有純哲學的系統著作，只在政治論和道德論裏面透露一些零碎的意見，將哲學思想埋沒在社會科學裏面，這不是最發達的表現，而是不發達的鐵證。

在西洋的古代，社會科學、自然科學和哲學，也曾經表現着一個原始的混合體。後來學術發達，才進化到分門別類的階段。在分門別類的階段上，對於科學來說，是科學脫離哲學而獨立；對於哲學來說，則是哲學排出科學而純化；哲學與科學，表現成一個分工合作、相

互爲用的高級統一體。中國傳統的賢人作風，顯然是一個原始的混合體，而不是經過分門別類的高級統一體。

就原始的混合體來講，在西洋因爲是用典型的革命方法創造了古代社會，因而，自然科學就和哲學同時出現，不但科學知識形成了哲學系統的基礎，並且西洋古代階段上最古的哲學家，同時也就是自然科學家；正因爲哲學取得了科學知識，或與科學知識相結合，所以西洋古代的哲學家都具備着「智者氣象」。反之，如前所述，中國的古代社會，是用維新的方法創造出來的，不但在周初沒有自然科學，就在春秋、戰國之際的孔子墨子時代，也沒有出現自然科學；沒有自然科學作基礎，正是中國古代哲學思想陷入賢人作風的主因之一。所以，單就古代階段來看，中國古代的原始混合體，也比較西洋爲落後而貧乏。例如希臘古代德模克里特的原子論的唯物論，在先秦諸子裏面，就始終沒有出現；一般人喜歡將惠施所說「至小無內，謂之小一」的「小一」概念，和德模克里特的原子論相比附，實不免有小巫大巫之嫌。又如一般人喜歡將荀子名爲「中國的亞里士多德」，實則荀子的「天論篇」比起亞氏的「形而上學」，荀子的「正名篇」比起亞氏的「工具論」，荀子的「禮論篇」比起亞氏的「倫理學」和「大道德論」，其間的距離實等於「已經發育的身體」和「構成身體的細胞」。

賢人作風在古代，僅止是缺乏着科學基礎，而在中古階段，則又是科學發達的障礙。

又因爲哲學在本質上是以發現宇宙萬有共同法則爲目的的科學，而在賢人作風之下，却不能從宇宙或自然法則裏面求出人生的本質，只能用因己推人，因人推天的方法，比附出擬人主義的宇宙觀。後世儒家所說的「天人之學」，以及所說「不誠無物」之論等等，根本上都是以自己的內心省察爲宇宙根源。

但是，從內心的變化怎樣導出宇宙的發展，却是一件不可能的事。於是，中國的哲學思想，就染上了神祕主義的色彩。從這裏我們可以看出：輕視科學研究的哲學家，必然使自己的哲學基礎建立在最壞的科學上面；最壞的科學，就是對於自然或宇宙的顚倒認識，從這種顚倒認識出發，就走入了一條出乎意料的迷途，招致了一個相反的結果。這就是說，賢人作風以人生爲對象，應該切實、具體，而在發展的過程上，反而造成了一個神祕世界；在這個神祕世界裏面，一切的學問都是玄學的系統，不但自然的認識成了神異家的專業，連人生問題上的政治、倫理現象，也成了宗教玄學的淵藪。

明末清初的反道學派，多有自然科學興趣，晚清的公羊學派，有「梁熱力」、「譚以太」一類綽號的代表學者；章太炎的體系裏面，也飽和着自然科學範疇。所有這些，都意味着賢人作風在近代哲學思想裏面，已開始被揚棄。至於第一次世界大戰直後，西洋人所喊的「聖光」「東方」，只是近代社會危機的反映，宇宙觀破裂的惶惑意識，並不能顯示賢人作

風在新時代的眞實地位。因而，中國哲學思想的正規發展，仍是對於西洋的「急起直追」，承接着前人揚棄賢人作風的方針，更向前進，以完成中國哲學的現代化。舍此而別求途徑，皆是魔道。這是研究中國哲學思想方法上的第二個要點。

其次，對於「先王觀念」也曾發生種種誤解，就中最普通的一種誤解，是以先王崇拜爲復古的標幟。對於這種誤解，我們必須指出：先王觀念和復古思想，誠然有連帶關係；但是，卻不能說凡是崇拜先王的哲學家都是復古主義者。如前所述，先秦諸子幾乎都有先王觀念，而先秦不但不是復古時代，諸子也不盡是復古主義者。至於中古以降，銳意進取如葉水心，生力充沛如王船山，光芒奪人如顏習齋，亦無不以先王爲批判的尺度。在這裏，我們必須透過文字形式，來抓取他們的思想實質，將他們所說的「往古」看成「來今」的同義語，從他們在先王形式下面所包括的思想內容裏面，求出他們客觀上所追求的歷史方向。看他們所追求的方向，在當時的社會構成裏面，是否促進着新生要素的成長？這是中國哲學思想研究方法上的第三個要點。

最後，對於「經學態度」所發生的誤解，就是說中國的哲學思想，在古代階段上已經應有盡有，後世的學者不過是複述前人的舊話，至多也不過是引伸前人的道理，並沒有什麼發展。對於這種誤會，我們應該先借用馮友蘭的話。他說：

社會組織，由簡趨繁；學術由不明晰至於明晰。後人根據前人已有之經驗，故一切較之前人，皆能取精用宏。故歷史是進步的。即觀察中國哲學史，亦可見此例之不誣。中國漢以後之哲學所研究之問題及範圍，自不如漢以前哲學所研究之多而廣。然漢以後哲學中之理論，比漢以前之哲學，實較明晰清楚。論者不察，見孔子講堯、舜，董仲舒、朱熹、王陽明講孔子，戴東原、康有為仍講孔子，遂覺古人有一切，而今人一切無有。但實際上，董仲舒只是董仲舒，王陽明只是王陽明。若知董仲舒之「春秋繁露」只是董仲舒之哲學；若知王陽明之「大學問」只是王陽明之哲學，則中國哲學之進步，便顯然矣。社會組織之由簡趨繁，學術之由不明晰進於明晰，乃是實然的，並非當然的，凡當然者，可以有然有不然，實然者則不能有然有不然也。

或者以為董仲舒王陽明等所說，在以前儒家書中，已有其端，董仲舒王陽明不過發揮引申，何能為其自己之哲學？有何新貢獻之可言？不過即使承認此二哲學家真不過發揮引申，吾人亦不能輕視發揮引申，發揮引申即是進步。小兒長成大人，大人亦不過發揮引申小兒所已潛具之官能而已。雞卵變成雞，雞亦不過發揮引申雞卵中所已有之官能而已。然豈可因此即謂小兒即是大人，雞卵即是雞？用亞力士多德的名辭說，潛能與現實大有區別，由潛能到現實便是進步。欲看中國哲學進步之跡，我們第一須將各時代之

材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人。如此則各哲學家之眞面目可見，而中國哲學之進步亦顯然矣。（「中國哲學史」頁二三至二四）

以上所引馮友蘭的說法，大體上可以同意。不過，還需要有一番修正。他認爲各時代的聖經疏解著作，等於從「潛能」到「現實」的進步，可以和「小兒長成大人」，「大人亦不過發揮引申小兒所已潛具之官能」相比。這在方法論上是一種基因論的錯誤，在哲學史上也和實際情形相差頗遠。在我們看來，疏解對於本經，不但往往損其所固有，增其所本無，而且也往往產生和本經相反的學派。例如戴東原的「孟子字義疏證」，就和孟子的哲學系統形成了一種根本相反的學說。

從疏證裏面孕育出和本經相反的學派，等於生物進化上的變種；而變種則不是舊種的延續，乃是新種的萌芽。可見在疏解中不僅存在着部分的變質思想，而且也培植了瓦解經學形式、否定經學態度的根株。尤其近代啓蒙階段哲學家著作裏面所祖述的孔、孟，和斯賓諾莎及培根著作裏面所稱頌的上帝一樣，只是一種中古遺留的殘餘形式，對於哲學思想本身的近代性格，殊無多大影響。總之，將疏解和箋注，看成各時代的哲學思想，在經學態度掩蓋下面的表現形式；透過這種形式，從思想的內容上來判斷它們的歷史意義和哲學性格，這是中國哲學思想研究方法的第四個要點。

第一篇　古代哲學思想

第一章　古代哲學思想的起源和派別

第一節　殷周之際古代哲學思想的萌芽

在「序論」裏面，我們已經說過：中國的古代哲學思想，普通都從春秋戰國之際的孔、墨時代算起。這種看法的根據是因為在孔、墨以前，並沒有私家學派，從孔、墨以後，則諸子百家蜂並起作；所以把孔、墨作為古代哲學思想的起點，自然沒有懷疑的餘地。但是，孔、墨的哲學思想，也並非憑空而生，他們對於前代的思想必然有所承藉。例如：孔子自稱「述而不作」，墨子主張「循（述）而且作」，在「作」與「不作」之間，固然表明了孔、墨態度的區別；而在「述」字裏面，却證實了孔、墨對於前代的思想，都有所承藉。

經過孔、墨「述」、「作」以後的思想成品，就是他們哲學思想的內容，在下一章裏面另有討論；被孔、墨所「述」「作」的思想原料，我們却應當在這裏加以研究。這種研究的目的，直接在於把握孔、墨哲學的前身，間接在於探索一般古代哲學思想的起源。

不過，在這裏存兩個疑問，我們應該提前解答。第一個疑問是說：孔、墨以前既然沒有

哲學家，何以能有哲學思想？既然沒有哲學思想，孔、墨何以能從其中有所承藉？第二個疑問是說：先秦諸子和孔、墨不盡有傳承關係，分析孔、墨所「述」「作」的思想原料，何以能說明一般古代哲學思想的起源？

對於第一個疑問，我們的解答是：孔、墨以前雖然沒有哲學家，但却不能說孔、墨以前的人都沒有思想，也不能說孔、墨以前的人思想裏面沒有哲學的成分。哲學家的哲學，比起一般人的思想，只是更純化，更系統化而已，但純化是從不純化裏面提鍊而來，系統化是從不系統化演變而成。所以，雖然從孔、墨起中國才有哲學家，而中國哲學思想的出現，則在孔、墨以前。上文所說，孔、墨對於前代思想的「述」「作」，本質上也就是使不純化的變爲純化，不系統的變爲系統。

對於第二個疑問，我們的解答可以分爲兩層：其一，先秦諸子也和孔、墨一樣，對於前代的思想有所承藉。例如「莊子」「天下篇」所說：『古之所謂道術者，……其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之；其在於「詩」、「書」、「禮」、「樂」者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之；……其數散於天下，而設於中國者，百家之學時或稱而道之』云云，皆是明證。尤其對於先秦主要學派，「天下篇」作者大都指明了「古之道術有在於是者」，更足以說明先秦諸子無不承藉於前代的思想。其二，先秦諸子裏面，較孔、墨晚出的派別，其哲

學思想誠然和孔、墨有同有異，然而，所同者大體是發揚孔、墨所已有，所異者則是反乎孔、墨而立論；同的地方表明了承藉，異的地方顯示了批判；但不論承藉和批判，總是和孔、墨哲學有着內在的關係。據此兩層理由，所以分析孔、墨所「述」「作」的思想原料，就可以間接說明一般古代哲學思想的起源。

所謂被孔、墨「述」「作」的思想原料，是指殷末周初的思想而言。因爲夏朝在周初就是傳說時代，這個時代還是石器時代，究竟有沒有文字，尚成疑問，根據近代考古家的發掘，在殷朝才是有史時代；而以殷末「卜辭」爲最古的文獻。因而，「卜辭」裏面所包含的哲學思想的要素，才是思想原料的起點。「卜辭」以前無文獻可考，只得存而不論。茲就「卜辭」及周初文獻的思想內容，分別說明如左：

（一）殷末思想裏面的哲學要素

殷代大體上是氏族社會，而殷末則已經開始向古代社會轉化。在這個轉化點上，殷人開始發明了文字，這是社會進化史上的合理現象。根據殷末的「卜辭」來看，可以知道當時的思想裏面，已經發生了和哲學有關的思想：

第一，殷人崇拜上帝，這是一種宗教迷信的宇宙觀。「禮記」「表記」所說：「殷人尊神，率民以事神」，正和「卜辭」裏面的思想相一致。

第二，殷人的宗教思想，還帶着圖騰主義的痕跡。例如：殷人所崇拜的「帝」，就是高祖夔，而「夔」就是猩猩；殷人稱這種動物爲他們的高祖，可以證明。

第三，殷人的「帝」，一方面是宇宙的主宰，另方面又是自己的高祖，可見他們的宗教思想，還是一種拜祖教；他們的「帝」，還沒有抽象的性質，因而他們的思想裏面，也就只有具體的觀念，沒有抽象的概念。

第四，全部的社會活動，取決於神鬼不分的「帝」，這證明人類還是神鬼的奴僕。從這種處處只見鬼神的意旨，事事不見人類的力量的思想方法裏面，可見殷末還沒有完成古代的理性自覺。

上述四點思想相結合，使殷人有了這樣一種邏輯：人類聽從神鬼的意旨，是必然的法則；因爲神鬼是宇宙的主宰。人類聽從神鬼的意旨，又是當然的規範；因爲神鬼是自己的祖先。

從這種邏輯出發，殷人就相信，這個既是上帝而又是祖先的最高主宰，永遠是保佑自己的不變的力量。因而，又產生了一種命定論的宇宙觀，關於這一點，傅斯年說得很好。他說：

> 命定論者，以天命爲固定，不可改易者也。……後世所謂「商書」「西伯戡黎篇」

載紂王曰：『嗚呼我生不有命在天。』此雖非眞「商書」，此說則當是自古流傳者。「周誥」中力闢者，卽此天命不改易之說。此說如不在當時盛行，而爲商人思戀故國之助，則周公無所用其如是之喋喋也。（「性命古訓辨證」中卷頁二二）

殷末這種命定論的宇宙觀，錯誤與否姑且存而不論。但它對於後起的古代哲學思想，却有很大的影響。例如：和殷人立於敵對地位的周人，爲了反駁命定論而創出了命正論，儒家則調和命定論和命正論而創出了俟命論，墨家則爲了反對俟命論而創出了非命論，孟子和鄒衍更推演命定論和命正論而創出了命運論。總而言之，古代哲學思想裏面所有關於「命」的理論，都和殷末的命定論思想有着密切的關係。

（２）周初思想裏面的哲學要素

如果說殷末是從氏族社會到古代社會的轉化點，則周初就是脫離氏族社會而確定於古代社會的起點。在這個起點上，雖然因爲維新路綫的束縛，沒有肅淸氏族制度，但是，確定點究竟比轉化點又進一步。所以周初的思想，一面承繼於殷末，一面又對於殷末的思想，有所增損，有所修正。就孔子所說：『周因於殷禮，所損益可知也』者來說，計有左列幾點：

第一，殷人說「帝」，周初說「帝」又說「天」，本質上都是宗教迷信的宇宙觀。但是，周初所理解的「帝」「天」，却是一個「惟德是親」的主宰，這和殷人對於「帝」的觀

念大不相同。這種不同，也就是從命定論到命正論的一大進展。

第二，從命定論進步到命正論，以「德」的發現為前提，周初的「德」，誠然沒有人定勝天的意思，還是一種「事天」「配天」的手段，但是，「敬德」確是人類理性自覺的萌芽。傅斯年從周初的「天命無常」思想裏面，看出了「人道主義之黎明」（前書頁九），也是這個意思。在這裏，表現為事事託言天命，處處不忘人力的天人二元論。這比起殷末只見神意不見人力的情形，自然也是一大進展。

第三，因為周初的進展，還沒有脫離宗教迷信的支配，所以殷人用卜，周初也用卜；並且又於卜的方法之外，創出了筮法，關於卜筮的異同，朱自清曾有簡明的敘述。他說：

商民族是用龜的腹甲或牛的胛骨卜吉凶，他們先在甲骨上鑽一下，再用火灼；甲骨經火，有裂痕，便是兆象，卜官細看兆象，斷定吉凶，然後便將卜的人，卜的日子，卜的問句等用刀筆刻在甲骨上，這便是「卜辭」。……卜法用牛骨最多，用龜甲是很少的，商代農業剛起頭，游獵和畜牧還是生活的主要方式，那時牛骨頭還不缺少。到了周代，漸漸脫離游牧時代，進到農業社會了，牛骨頭便沒有那麼容易了，這時候却有了筮法，作卜法的輔助。筮法只用些蓍草，那是不難得的，……所以用它來占吉凶。筮的時候用它的稈子，方法亦不能詳知，大概是數的，取一把蓍草，數一下看是什麼數目，

看是奇數還是偶數，也許這便可以斷定吉凶。古代人看見數目整齊而又有變化，認為是神祕的東西；數目的連續循環、以及奇偶，都引起人們的驚奇。那時候相信數目是有魔力的，所以巫術裏用得着它。……又相信數目是有道理的，所以哲學裏用得着它。……筮法可以說是一種巫術，是靠了數目來判斷吉凶的。……筮法比卜法簡便得多，但起初人們並不信任它，直到春秋時候，還有「筮短龜長」（左傳四年）的話。那些時代，大概小事才用筮，大事還得用卜的。（「經典常談」頁一四至一六）

綜上所述，「天」「德」「筮」都是周初在思想上的新成就。這些成就，對於古代哲學思想，也有重大影響。更具體的說來，可以分為左列幾點：

第一，「天」以「敬德」為條件，保佑人類，「不明厥德」就不能「受命」，這是和命定論有區別的命正論思想。這種命正論思想，我們前面已經說過，對於儒家的俟命論大有影響。但是，「天」以宇宙主宰而命令人類「敬德」，也正是墨家「天志」思想的源泉。

第二，「德」和「天」可以相配合，相呼應，後世儒家「天人合一」的德治主義思想，也是從這裏蛻化而出。因為「天人合一」裏面的「災異」和「祥瑞」觀念，很明白的是受了「周誥」「大雅」裏面「墜命」「受命」思想的啓示。

第三，「筮法」以數目為基礎而卽問天意，這裏面已經有了數目的神祕觀念，「漢書」

「藝文志」所載，春秋以降的天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法等六種「數術」，都直接從此而出。戰國時代的陽陰家學說，也是在這裏取得了源泉。

第四，從「筮法」裏面又產生一種更重要的學說，這就是從春秋到西漢的儒家，對於「周易」的「經部」，從哲學觀點上所作的種種研究。例如：「彖」、「象」、「繫辭」、「文言」、「序卦」、「說卦」、「雜卦」等所謂「十翼」，都是從「筮法」發展而來。

綜上所述，就是殷周思想裏面所包含的古代哲學思想的萌芽。中國的古代社會開始於殷周之際，中國的古代哲學也萌芽於殷末周初；這是互相對應的合理發展。不過，因為周初走上了維新路線，沒有推翻氏族制度，沒有完成土地私有，從而，這時期也就沒有私家學派，所有這些哲學思想都在「學在官府」的氏族形式裏面，生出了萌芽；所以「合理的發展」也就染上了「特殊的色彩」。我們在「序論」裏面所說的賢人作風、先王觀念和經學態度等三個特徵，也從這裏發端。

第二節　春秋的哲學思想和諸子哲學的起源

我們前面已經說過，殷末是從氏族社會到古代社會的轉化點，西周是離開氏族社會固定於古代社會的確定點，和殷末及西周相連續，春秋就是古代社會本身的矛盾點。春秋時代的

矛盾，是淵源於西周。在西周，經濟上是古代的生產方法，政治上是氏族的統治形式，二者本來就互有矛盾。不過，在當時因爲沒有發現「鐵」，土地還在國有階段，矛盾並不十分明顯；到了春秋，因爲「鐵」的發現，土地私有制度漸次出現，氏族制度成了古代生產方法的障礙，所以矛盾就明顯的顯露出來。傅斯年曾說：

春秋時代之爲矛盾時代，……徵之於「左傳」「國語」者，無往不然，自政治以及社會，自宗教以及思想，彌漫皆是。（前書頁三四）

在氏族制度和古代生產方法的矛盾裏面，後者日趨普及和發展，前者日趨動搖和瓦解。古人所說的「禮壞樂崩」、「世衰道微」，正是指的這種情形。但是，因爲西周維新傳統的束縛，所以春秋時代氏族制度瓦解的程序，不是自下而上的推翻，而是自上而下的衰微、枯竭、空虛化和形式化。這種過程，也就是一般所說的由諸侯而大夫，由大夫而陪臣的政權逐漸下移，在上者徒擁虛名，在下者越禮僭分。在這裏，不僅上下中間有矛盾，就是以下犯上的人物，自己本身也有矛盾。例如：實際上是諸侯力政，大夫專國，陪臣執國命，而口頭上總是說「尊周室」、「張公室」；充分的證明了這依然是維新貴族「舊瓶裝新酒」的矛盾。

春秋既然開始了對於氏族制度的肅清，在古代社會發展上自是比西周更進一步；但是，這一肅清，既然仍由維新貴族來執行，而且仍然採取着自上而下的漸進（維新）方法，所以

這時代的哲學思想，當然也逃不出宗教迷信的範圍。就「左傳」「國語」來看，不僅殷周以來的「天」「帝」等宗教範疇依然存在，並且又有了原始的「百神」「人鬼」等迷信觀念；此外，當時的名人如史趙、裨竈、梓慎、申須、萇弘、史墨等，也都就自然現象的變異，預卜人事吉凶，顯然是數術思想的信奉者。不過，和春秋進步的事實相照應，當時的一部分人，在某些場合偶然發出的思想，也的確比周初高明許多，而與諸子思想默默相接。例如：

（一）有星孛於大辰。……鄭裨竈言於子產曰：『宋、衛、陳、鄭將同日火。若我用瓘斝玉瓚，鄭必不火。』子產弗與。……戊寅，風甚，壬午，大甚。宋、衛、陳、鄭皆火。……裨竈曰：『不用吾言，鄭又將火。』鄭人請用之，子產不可。子大叔曰：『寶以保民也。若有火，國幾亡。可以救亡，子何愛焉？』子產曰：『天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？』遂不與，亦不復火。（「左」昭十七至十八年傳）

（二）趙簡子問於史墨曰：『季氏出其君，而民服焉，諸侯與之。君死於外，而莫之或罪也。』對曰：『物生有兩，有三，有五，有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，為日久矣。民之服焉，不亦宜乎？魯君世從其失，季氏世修其勤。民忘君矣，雖死於外，其誰矜之——

社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故「詩」曰：高岸爲谷，深谷爲陵。三作之姓，於今爲庶。主所知也。」（同三十二年傳）

子產以天道不可知，災異不足信，幾乎和荀子「天論篇」的觀點相一致。但是，子產本人却不是徹底的無神論者，他在許多時候（例如「左」昭七年傳），也同樣高談其鬼神。這是一種很明顯的矛盾。

史墨從「世從其失」和「世修其勤」的人本主義觀點，說明「高岸爲谷，深谷爲陵」的世道治亂，並且以內部矛盾（物生有兩、有三、有五、有陪貳）爲宇宙萬物的通則，並根據這個通則，說明「季氏出其君」爲必然的趨勢，這顯然是肯定氏族制度的瓦解爲歷史的必然，「在當時實爲一種革命的言論」（馮友蘭語）。但是，史墨在同年夏季，「吳伐越」的事件中，則又從數術的「天文」觀點（越得歲而吳伐之必受其凶），預卜人事的吉凶。這也是一種很明顯的矛盾。

這種很明顯的矛盾，在殷、周時代並沒有出現，而爲春秋哲學思想裏面的一種時代特徵。在春秋時代，古代的生產方法已經確立，氏族的殘餘制度尚未滅亡，在這種新舊交替的轉變時代，人類的哲學思想，自然逃不出「二律背反」的矛盾。這種矛盾，不是春秋時代哲學思想的弱點，而是在舊者將滅新者方生的進步基礎上，醞釀着哲學思想的新的統一。

不過，哲學思想上的新的統一，在春秋中葉以前，也僅止是一種醞釀，還沒有達到現實性的階段。從醞釀到現實，還有一個過渡階段。這個過渡階段，就是氏族貴族沒落，「學在官府」的制度瓦解，「王官失散」，變成一種民間的自由職業份子。關於這一點，馮友蘭曾說：

貴族政治時代，所有知識禮樂，皆貴族所專有。庶民本不能有知識禮樂，……禮樂專家不能散在民間；……及貴族政治崩壞以後，貴族多有失勢貧窮而養不起自用之專家者。於是在官之專家，乃失業散之四方。如「論語」所載：『大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽、擊磬襄入於海』（「微子」、從孔鄭說，以此所記爲春秋時事）之類。……貴族不能自養知識禮樂專家，於是在官之專家失業散在民間，此卽所謂「官失其守」，所謂「禮失而求諸野」也。貴族既不能自養專家，而專家之用仍不可少，如教育子弟，喪葬典禮之事，仍須專家。於是昔日在官之專家，今仍操其舊業，不過不專爲一家貴族之專家，而成爲隨時爲人僱用，含有自由職業之性質。（「中國哲學史補」頁二九至三〇）

這種「王官」，就他們的出身來看，只是氏族貴族政治下面的知識份子，他們的知識大體不出乎宗敎迷信；所以胡適曾說：

蓋古代之王官定無學術可言。「周禮」僞書本不足據；卽以「周禮」所言「十有二教」及「鄉三物」觀之，皆不足以言學術。……當周室盛時，教育之權或盡操於王官。然其所教，必不外乎祀典卜筮之文，禮樂射御之末，其所謂「師儒」，亦如近世「訓導」「教授」之類耳。（「諸子不出於王官論」）

這樣看來，散在民間的「王官」，實際上並不是學者，而是術士。這種術士，在春秋時代，通稱爲「儒」。關於這一點，章太炎曾分「儒」爲「達」、「類」、「私」三科，所謂「達名爲儒」的「儒」，就是指的這一種人。他說：

達名爲儒。儒者，術士也（「說文」）。太史公「儒林列傳」曰：「秦之季世阬術士」，而世謂之阬儒。司馬相如言『列僊之儒居山澤間，形容甚臞』（「漢書」「司馬相如傳」語。「史記」儒作傳，誤）。……王充「儒增」、「道虛」、「談天」、「說日」、「是應」，舉「儒書」，所稱者有魯般刻鳶，由基中楊，李廣射寢石矢沒羽，……黃帝騎龍，淮南王犬吠天上雞鳴雲中，日中有三足烏，月中有兔蟾蜍。是諸名籍道、墨、刑、法、陰陽、神仙之倫，旁有雜家所記，列傳所錄，一謂之儒，明其皆公族。「儒」之名蓋出於「需」，需者雲上於天，而儒亦知天文，識旱潦。何以明之？鳥知天將雨者曰鷸（「說文」），舞旱暵者以爲衣冠。鷸冠者亦曰術氏冠（「漢」「

五行志」注引「禮圖」）,又曰圜冠。莊周言儒者冠圜冠者知天時,履句屨者知地形,緩佩玦者事至而斷（「田子方篇」文。「五行志」注引「逸周書」文同。「莊子」圜字作鷸。「續漢書」「輿服志」云:「鷸冠前圜」）。明靈星舞子吁嗟以求雨者謂之儒。……古之儒知天文占候,謂其多技,故號徧施於九能,諸有術者悉賅之矣。……要之題號由古今異,……儒之名於古通為術士,於今專為師氏之守。（「原儒」）

根據章太炎這種說法,可知春秋時代所說的「儒」,實際上就是「術士」的通稱。這種術士,我們前面已經說過,他們本身不見得有什麼學識,而且在氏族制度自上而下的衰微、枯竭、空虛化、形式化的時代,也不允許他們對於氏族貴族的文化作學理的探討。但是,他們因為職業的關係,卻無意中保存了殷周以來的文化遺產。並且也正因為有了他們作媒介,後起的諸子才能和殷周文化發生承繼關係。「莊子」「天下篇」所說『古之道術有在於是者,某某聞其風而說之』,很可能是聞之於術士的述說,或其所保存的記載。馮友蘭曾說:

當時在官世官世祿之專家,流入民間,各本其所長以為職業而謀生活。其後各職業之中,有「出乎其類」,拔乎其萃」者,為其職業中所特別注重之道德或行為所啓示,遂有一貫底學說,欲以「易天下」,此即是諸子之學。諸子出於職業,而職業出於「官」。……但……則諸子於「官」乃一種社會演變,自源至流,歷時久遠;自流溯源,

有可明者，有不可明者。……再則春秋、戰國之時，社會之組織，日趨複雜，社會有新建設，新需要，人即有新職業。新職業有不必與舊之「官」相應者。（前書頁七九至八〇）

儒家出於文士，墨家出於武士，換言之，即儒家出於儒，墨家出於俠（前書頁四九），道家之學即出於隱士，……此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於方術之士。（前書頁六二）

上面所引的馮友蘭的看法，就是有名的諸子出於職業說。這種說法，比起孟子、莊子、荀子的「世衰道微」說，淮南子和胡適的「救世之敝」說，「漢書」「藝文志」「出於王官」說，自然有它的進步之點；但是，馮氏對於諸子之學，很確定的指出某家之學出於某種職業，實在也不免於過分拘泥。而且學派的異同，與其說決定於職業，不如說是決定於思想家在當時社會生產方法和政治制度裏面所處的特殊地位。由於地位不同、利害不同，見解、主張和態度也就因而不同。所以，社會、政治地位不同的人，雖在同一職業裏面，思想也常常不同；反之，社會、政治地位相同的人，雖在不同的職業裏面，也常常有相同的思想。因而，從職業來說明學派形成的原因，實在有些文不對題。

在我們看來，「王官失散」以後，殷周文化精術士普及於社會。而當時一方面因為「鐵」的發現，提高了生產力；肉體勞動與精神勞動的分工，更加發展，使理論的研究成為可能。

另方面由於生產力的提高，土地私有漸次確立，而在私有的基礎上，社會有了貧富差別，利害有了相滅關係，人類的見解和態度，也就發生了分歧，於是，對於同一的殷周文化，也就有了不同的取舍，不同的評價，各就自己的社會、政治地位的立場，完成一家之學，學派的劃分，由此而起。「莊子」「天下篇」曾云：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好；譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通；猶百家衆技也，皆有所長，時有所用；雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全；寡能備於天地之美，稱神明之容；是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各爲其所欲焉，以自爲方。悲夫！……百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。

這裏所說的「古之道術」，也就是殷周以來的思想遺產；所說的「道術將爲天下裂」，也就是殷周以來的思想遺產在「天下大亂，聖賢不明，道德不一」的春秋末葉以後，分裂爲諸子之學；而諸子之學和殷周時代「學在官府」的「王官」「皆原於一，不離於宗」的統一思想不同，而是各就自己的社會、政治立場創造出來的「多得一察焉以自好」，「各爲其所欲焉以自爲方」，多元的私家學派。

這種多元的私家學派，對於殷周的「學在官府」統一思想，是「道術將爲天下裂」；但

是，因為百家之學，都有「往而不反」的澈底精神，所以對於春秋過渡時期的矛盾思想，又是一個新的統一。

第三節　古代哲學思想的派別和成就

先秦的哲學思想家，對於古代哲學思想的派別，只是將學說相同、或思想相近的人，作為一類，加以評述，並沒有某家某派的名稱。例如「莊子」「天下篇」，只以關尹、老聃為一類，並沒有說他們是道家；以墨翟、禽滑釐為一類，也沒有說他們是墨家。又如「荀子」「非十二子篇」，以鄧析、惠施為一類，而不稱他們為名家；以子思、孟軻為一類，而不稱他們為儒家。都可以證明。

對於一個思想體系，加以學派的專名，是開始於漢代。但漢代學者劃分古代哲學思想的派別，又有兩種說法。第一種以司馬談為代表，第二種以劉歆為代表。

司馬談的說法，保存在「史記」的「太史公自序」裏面；他是把先秦諸子所代表的古代哲學思想，分成儒、墨、名、法、陰陽、道德等六派，依次評述其學說優劣，名為「六家要旨」。劉歆的說法，保存在「漢書」「藝文志」裏面；他是把古代的哲學思想，分為「九流十家」，並一一說明某家出於某官，這是有名的「諸子出於王官」說。這種說法的內容，大體如左：

儒家者流，蓋出於司徒之官；道家者流，蓋出於史官；陰陽家者流，蓋出於羲和之官；法家者流，蓋出於理官；名家者流，蓋出於禮官；墨家者流，蓋出於淸廟之官；縱橫家者流，蓋出於行人之官；雜家者流，蓋出於議官；農家者流，蓋出於農稷之官；小說家者流，蓋出於稗官。

對於這兩種說法，我們覺得司馬談的「六家要旨」，大體上足以包括古代哲學思想的重要派別，可以同意。至於劉歆的「九流十家」之說，則頗多謬誤，其諸子「出於王官」部分，我們在上節敍述諸子哲學起源的時候，已經提出了積極的意見，不再回頭多作批評；單就劃分學派的標準來說，也有左列幾層錯誤：

合理的劃分學派，應該以中心思想的異同爲標準。是否成爲學派，也應該看它有無中心思想，其中心思想是否有一貫的精神。根據這種標準來看，劉歆在「六家要旨」以外，又添上縱橫、農家、雜家、小說家等四派，實在等於畫蛇添足。例如：戰國時代，只有縱橫之士，並無縱橫之學，何以能和六家並列？又如：農家如果是指關於農業方面的技術，就根本不屬於思想派別範圍；如果是指許行一派，則許行所主張的「與民並耕」之說，不屬於墨家即屬於道家，何以能在六家以外別稱一派。更如小說家，如果根據桓譚「新論」的解釋，是一種「合叢殘小語，近取譬論，以作短篇」，那就是關於思想方面的雜文或小品；若果如

此，則根據「文以載道」的原則，其思想內容，也不能逃出「六家要旨」以外。最後，尤其所謂「雜家」，根本不能成詞，因為既「雜」，卽不能成「家」，成「家」卽不能名「雜」。總之，劉歆於六家以外，續增四家，在古代哲學思想上，根本沒有實據。

據上所說，我們也和司馬談一樣，主張將古代的哲學思想，分為六個派別。但是，我們對於司馬談的說法，也頗有修正和補充。茲分別說明如左：

第一，司馬談只對於道家，說明它「因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要」；對於其餘的儒、墨、名、法、陰陽五派，則當作五個孤立的學派來評述。這種看法，我們不能同意。因為這六個學派，始終是在相互連繫裏面存在的，它們一面相互批評，一面又相互影響；如果把它們孤立起來，就不能說明它們的哲學思想所以形成的原因。例如：不先知道孔子的「知命」思想，就不能理解墨子何以要主張「非命」；不知道孔子以「君子」自居，就不能理解墨子何以要批評「君子」。這就可以證明：對立的學派，是在自己論敵的思想的反面，找出了自己立論的根據；在相反相生的連繫裏面，完成了自己的哲學思想。

第二，從相互連繫的觀點出發，就可以知道：對立的學派，不但故意反乎自己的論敵以立論，并且也常常接受論敵的思想，利用論敵的方法或觀點來充實自己。例如：墨子所發見的「類」概念和「類比推理」，就被孟子所接受，并利用着以「類」概念為基礎的「類比推

理」方法，來批評墨子，幷批評當時的一切學派。又如：孔子所發見的具有推理意義的「說」字，被「墨經」作者所接受，幷發展成墨家邏輯學上的「說知」；儒墨道三家的名辯思想，被惠施和公孫龍所接受，創立名家，以「困百家之說，窮衆口之辯」；名家的邏輯範疇，又被「墨經」作者、荀子和韓非所接受，另立系統，以批評名家等等，皆是明證。

第三，相互連繫是運動發展的原因。司馬談因爲從孤立觀點出發，所以將六派的哲學思想都看成了固定不變的體系。這一點，我們同樣不能同意。因爲從春秋到戰國，各派的哲學思想，都在相互連繫裏面，取得了很大的發展，同一個學派，前期和後期的思想內容，往往大不相同，其價值也不可一概而論。例如儒家：孔子的天道觀是宗教的，子思、孟子的天道觀是玄學的，荀子的天道觀則是科學的；就人性論來看，孔子主張「性相近，習相遠」，子思、孟子主張「人之性善」，荀子主張「人之性惡」；再就認識論來看，孔子主張經驗論，子思、孟子主張唯理論，荀子又主張素樸的唯物論。像這樣的情形，很難用一個籠統的儒家名號，概括出他們的哲學思想的共同性質。因而，像司馬談那樣，從固定不變的觀點，對於「六家要旨」所加的批評，都是捨象了具體的哲學內容，表面上似乎很恰當，實質上則十分不得要領。

第四，從運動發展的觀點來看，不但每一個學派的前期和後期，學說大不相同，並且也

常常從自己的內部培養出和自己相反的對立學派。例如儒家，最初培養出「非儒」的墨子學派，其次又培養出鄒衍的陰陽學派，最後又培養出韓非的法家思想。所有這種情形，都是因為每一個學派，在社會上或邏輯上，都有它的內部矛盾。這種內部矛盾的發展，就是學派不斷遞嬗、分裂的原因。像司馬談那樣，只看見每一個學派共同的要旨，看不見內部的自己矛盾，就不能說明古代哲學思想發展分派的原因。

第五，司馬談、遷父子在「六家要旨」裏面，特別強調道家，這在西漢武帝之世，誠然寓有異端反抗的主觀價值，但對於先秦而言，古代的道家思想，不論老、莊、宋、尹，都不是進步的哲學體系。所以，我們對於兩漢儒家正宗時代的道家，例如淮南王的「鴻烈集」，王充的「論衡」等，雖然有很高的評價，但是，對於古代的道家思想，則絕對不能同意「六家要旨」的看法。

總之，古代的哲學思想，其基本構成，可以分為儒、墨、名、法、陰陽、道六個學派；而此六個學派，在古代哲學思想的發展過程裏面，又是一個相互連繫、相互推動、相互轉化的整體。只有把它們當作一個整體的構成部分來看，才能看見古代哲學思想發展的具體面貌，和它的思想成果。因此，這六個學派，雖然各有其不同的個性，有其不同的研究方面，其思想的價值也互有軒輊，然而，當作一個思想整體的流變來看，它們卻對於古代哲學都有

相當的貢獻。如果用會計上的結算方法來考察，由這六個學派所完成的古代哲學思想，約有左列幾點不朽的收穫：

（１）春秋戰國之際，由於維新傳統的束縛，初期的思想家沒有提出宇宙根源問題；但是，在孔墨的對立階段上，却從認識論方面，完成了經驗論的認識起源論；又在知識的正誤辨別上，運用了邏輯學上的矛盾律；並且發現了「類」概念和「故」概念，兩個邏輯學上的重要範疇。

（２）戰國中葉，學派分歧，儒家的子思、孟軻，肯定了五行是宇宙根源，借用墨子的「類」概念，展開了「類比推理」的方法；道家的宋鈃、尹文提起了「別宥」的認識論；告子提起了「性猶湍水」的人性論；而老、莊則強調了相對主義的觀點，及事物的自己否定要素；名家的惠施發現了「大一」、「小一」的概念，公孫龍發現了時間、空間無限分割的可能性，及「動靜」、「有無」的自己矛盾原理。

（３）戰國末期，「墨經」作者完成了形式邏輯學的輪廓，開始了自然科學的研究，提起了神滅論的雛型；荀子確立了唯物論、無神論的宇宙觀，強調了征服自然的「戡天」思想，在認識論上，開始了心理（心容）的分析，完成了感覺的根源性和理性的優越性的統一；韓非在認識論上，指出實踐是判斷知識眞僞的標準，在邏輯學上發展了，並且在當時反

氏族貴族統治的政治鬥爭上運用了形式邏輯的矛盾律和排中律，

所有這些，都是很有價值的哲學遺產，而爲古代六個學派所分別完成的。不過，這完全是它們在相互對立裏面的產物；因而，要想明白這些不朽遺產發現的過程，和其在各派體系裏面的地位及作用，還需要我們對於各派的學說，按照時代的順序，詳細研究。

第二章

第一

在第一章裏面

家，墨子在戰國初

孔子和墨子都

的地方。「左」襄

史，見「易」象與

皆是明證。

由於魯國保存

「天下篇」所說：

士，搢紳先生，多

魯國的術士知

的矛盾，而有了派

人儒。』（「論語」「雍也篇」）

在魯國這種特別的文化環境裏面，所以私家學派的古代哲學思想，便能在魯國最先出現。「淮南子」「主術訓」有云：『孔丘、墨翟，修先聖之術，通六藝之論。』可見孔墨兩家的學說，都得力於當時「鄒魯之士，搢紳先生」的術士教養。

但是，孔子創始儒家學派，是直接出於鄒、魯「搢紳先生」的詩書禮樂之教；而墨子所創始的墨家學派，則是和當時術士的派別分化相照應，從儒家裏面分離出來的繼起學派。「淮南子」「要略篇」所說：『墨子學儒者之業，受孔子之術；以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而民貧，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。』正是說明此事。

依此可知：儒墨兩家，自始就是時代相接，學說相反的兩個對立學派。關於這兩派哲學思想的體系如何不同，等待下面再分別詳論，現在我們先就其立論的社會根據，說明它們的對立要點：

（1）「君子」和「小人」的對立

上面我們曾引用孔子訓戒子夏的話：『女為君子儒，無為小人儒。』其實，在「論語」裏面，「君子」凡一百零一見，「小人」凡二十四見，散處於八十六章，都證明儒家從孔子起，就嚴格的自別於「小人」，而以「君子」為其求學做人的標準，藏否人物的尺度，仁智

禮樂的化身。這種事實，充分證明了孔子所創始的儒家是『君子』學派。

反之，今存「墨子」五十三篇（原有七十一篇，今闕十八篇），除「親士」以上七篇是僞作，「備城門」以下十一篇和哲學思想無關以外，在較重要而可信的三十五篇裏面，有二十二篇談及「君子」，「小人」，計「君子」八十八見，「小人」十見；所有的「君子」，都是墨家引以爲論敵，而加以批評非難的對象。例如：「尙賢下篇」說：『今天下之士君子明於小而不明於大也』；「兼愛中篇」說：『今天下之士君子特不識其利辯其故也』；「非攻中篇」說：『天下之君子辯義與不義之亂也』；「天志上篇」說：『今天下之君子知小而不知大』，又說：『今天下之士君子之書，……其於仁義則大相遠也』；「天志中篇」說：『君子明細而不明大也』；「天志下篇」說：『天下士君子皆明於細而不明於大也』，又說：『天下之士君子之去義遠也』云云，皆其明證。

春秋戰國所說的「君子」「小人」，涵義頗爲繁複；就「論語」及「墨子」所說和我們這裏的論旨有關者來看，左列幾章可以代表：

（1）『君子喩於義，小人喩於利。』（「論語」「里仁篇」）

（2）『樊遲請學稼，子曰：吾不如老農；請學爲圃，曰：吾不如老圃。樊遲出，子曰：小人哉樊須也！上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢

不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣，焉用稼？』（同書「子路篇」）

（3）『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。』（同書「季氏篇」）

（4）『儒者曰：君子必古服古言然後仁。應之曰：所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之服之，則非君子也；然則，必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？』（「墨子」「非儒下篇」）

據此，儒家以「君子」自居，墨家以「君子」爲非，這種對立的社會立場，很是明白。墨家在批評「君子」的時候，雖然沒有自稱爲「小人」，而墨家的主張，却和「論語」所說的「小人」，頗多相同之點。茲爲簡明起見，特列表對照如左：

論語所說的小人	墨家的言行
學稼學圃——勞力	賴其力者生不賴其力者不生
不知天命而不畏	非命
狎大人	將王公大人與士君子作爲一類而批評之
喻於利	極端功利主義

此外，穆賀說墨子的主張是「賤人之所爲」（「貴義篇」），荀子說墨子的學說是「役夫之

道」（「王霸篇」），也都和「小人」的涵義相近。並且，據「論語」和「墨子」兩書所載，墨子的主張也多和「君子」相反。例如「君子」崇敬禮樂，墨家非禮非樂；「君子」古言古服，墨家摩頂放踵；更可見孔墨兩家哲學思想的不同，是起源於「君子」「小人」立場的對立。

（2）「述而不作」和「循而且作」的對立

春秋戰國之際，正是開始肅清氏族制度的關鍵。在這個關鍵上，對於殷周以來的思想傳統，「君子」和「小人」，有着不同的態度和評價。上面我們曾經引用「論語」的話，說明「君子」「小人」對於「天命」、「大人」、「聖人之言」等傳統觀念的態度不同，評價相反，就是一個有力的證據。

就這個證據來分析，我們可以看出：「君子」對於氏族制度的思想遺產，是肯定的承藉；「小人」對它則是否定的批判。這種區別，反應在孔、墨的哲學思想上面，就是「述而不作」和「循而且作」的對立。

所謂「述而不作」，見於「論語」的「述而篇」。原文如左：

『子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』

「老彭」是[illegible]，我們不來討論。不過，孔子對於往古的思想遺產，信而好之，只紹述而

不創作，則無可疑。例如：

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（「八佾篇」）

「文王既沒，文不在茲乎？」（「子罕篇」）

「如有用我者，吾其爲東周乎！」（「陽貨篇」）

「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」（「述而篇」）

這都是「信而好古」的註脚。但是，孔子的「信而好古」，却不是絕對的復古。就「論語」來看，孔子對於詩書禮樂的思想遺產，大概是就固有的形式灌輸新的內容，在不推翻舊制度的範圍以內，以漸進方法徐圖改革。反之，極端的路線，例如絕對抹煞現實的復古守舊，或滅王制、壞禮法的革命手段，孔子都不贊成。在「論語」裏面，左列兩章，足以代表孔子的態度：

子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。（「爲政篇」）

麻冕，禮也；今也純（絲），儉；吾從衆。拜下，禮也；今拜乎上，泰也；雖違衆，吾從下。（「子罕篇」）

據此可知，所謂「述而不作」，實質上是一種調和折衷的改良主義立場。馮友蘭將「述

而不作」解釋成「以述爲作」（「中國哲學史」頁八九至九三），也不爲無見。

反過來看，墨子從「小人」立場出發，對於氏族制度的遺產，採取了否定的批判態度，因而提出了「循而且作」的積極主張，並且批評了儒家的「述而不作」。這可由左列兩段記載取得證明：

（儒者）曰：君子循（述）而不作。應之曰：古者羿作弓，伃作甲，奚仲作車，巧垂作舟；然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、伃、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循，古人必或作之，然則其循皆小人道也。（「非儒下篇」）

公孟子曰：君子不作，術（述）而已。子墨子曰：不然。……吾以爲古之善者則誅（俞樾云：誅當爲誠字之誤，誠與術並述之假字）之，今之善者則作之，欲善之益多也。（「耕柱篇」）

據此可知，所謂「循而且作」，實質上是完全以現實需要爲標準的積極創造立場。如果說孔子是以保存舊制度的形式爲前提，注入新內容以增進舊思想的生命力量，則墨子就是要打破氏族制度的舊形式，根據現實需要的新內容來創造新制度。所謂「述而不作」和「循而且作」的對立，它的根本意義，就在這裏。

（3）「尊賢」和「尚賢」的對立

春秋末葉，氏族制度雖然行將崩潰，可是政權大體上仍被貴族所把持，平民走上政治舞台，在當時還是罕見的異例。孔子在這個時候，提出了「舉賢」的主張。例如：

樊遲問仁，子曰：愛人。問知（智），子曰：知人。樊遲未達，子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。樊遲退，見子夏曰：鄉（向）也，吾見於夫子而問知，子曰舉直錯諸枉，能使枉者直，何謂也？子夏曰：富哉言乎！舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。（「顏淵篇」）

仲弓爲季氏宰，問政，子曰：先有司，赦小過，舉賢才。曰：焉知賢才而舉之？曰：舉爾所知；爾所不知，人其舍諸？（「子路篇」）

據此可知，孔子所說的「舉賢」，不是自下而上的選舉，乃是自上而下的拔舉。拔舉的用意，對於古代平民說，是開放政權；對於氏族貴族說，是維持舊制度。這和「述而不作」的改良路綫，恰和一致。

孔子從改良立場出發，貴族能自動的「舉賢」，算是有了「錫民爵位」的文德；反之，知賢而不舉，就是「竊位」。例如：

公叔文子之臣大夫僎，與文子同升諸公。子聞之曰：可以爲文矣。（「憲問篇」）

子曰：臧文仲其竊位者與！知柳下惠之賢，而不與立也。（「衛靈公篇」）

因爲改良不是革命，所以在下的賢才，也得「克己復禮」，決不能越禮求進。例如：

子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也。（「雍也篇」）

子謂顏淵曰：用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！（「述而篇」）

此外，凡越禮求進，或爭取政權，孔子都認爲犯上作亂，不勝疾惡痛恨，這在「論語」言禮的四十餘章裏面，絕無例外。我們前面所說，孔子是以保存舊制度的形式爲前提，在不傷害舊制度的範圍以內，主張漸進主義的改良，在「舉賢」上面，又得到一個新的證明。

孔子這種漸進的改良主義，無疑問的是西周維新路綫的發展。這就是說，維新在西周僅止是一種政策；在孔子則歸納夏、殷、周三代的「因禮損益」，而形成了一種「雖百世可知」的漸進主義的歷史觀。

墨子比孔子的「舉賢」更進一步，提出了「尚賢」。今存「墨子」裏面的「尚賢」三篇，是古代社會改革的不朽文獻，茲分析其內容如左：

第一，墨子嚴厲的批判了現實政治，指出了氏族貴族獨佔政權，是國家大亂，民不聊生以及一切社會罪惡和黑暗的總根源。他說：

今王公大人，其所富、其所貴，皆王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者也。

……則其國家之亂，可得而知也。……王公大人骨肉之親，躄瘖聾瞽，暴若桀、紂，不加失也；是故以賞不當賢，罰不當暴；……其所罰者亦無罪，是以使百姓皆攸心解體，沮以為善，垂其股肱之力而不相勞來也，腐臭餘財而不相分資也，隱慝良道而不相教誨也。若此，則飢者不得食；寒者不得衣；亂者不得治。（「尙賢下篇」）

我們知道，在孔子的「舉賢」裏面，政權下移和庶人議政都是「天下無道」的標幟；而在墨子的「尙賢」裏面，貴族專政就成了「天下無道」的原因；這是孔、墨立場的分水嶺。

第二，墨子旣肯定了「王公大人骨肉之親」的先天血族的優越性是「無故富貴」，更進一步主張打破氏族的界限，推翻貴族的世襲，不分什麼親疏遠近和血統職業，凡屬「賢良之士」，都兼而「富之貴之敬之譽之」。他說：

是故古者聖王之為政也，曰：不義，不富；不義，不貴；不義，不親；不義，不近。……舉義不辟貧賤，……不必疏，……不辟遠。……逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆，四鄙之萌人，聞之皆競為義。……故古者聖王之為政，列德而尙賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之：高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令。……故官無常貴，而民無終賤。（「尙賢上篇」）

孔子以氏族世襲為前提，認世襲的中絕為政治的危機，所以說：『禮樂征伐……自諸侯出，

蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣』（「論語」「季氏篇」）。又說：『祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣，故夫三桓之子孫微矣』（同上）。而墨子則以『官無常貴而民無終賤』的非世襲的尚賢制度爲政治的理想，這又是孔、墨立場的分水嶺。

第三，墨子從「舉義不辟貧賤」，不偏親貴出發，又主張在理想聖王（兼君）的法令面前，萬人平等，以賢與不肖，義與不義爲舉廢賞罰的唯一尺度。他說：

古者聖王，尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色；賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。……然則，富貴爲賢，以得其賞……，……所以得其賞者何也？曰：其爲政於天下也，兼而愛之，從而利之。（「尚賢中篇」）

在這裏，「不黨父兄，不偏富貴」，凡是「不肖者」都要「抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役」，實開法家政治的先河；也在這裏，就從「尚賢」歸結到「兼愛」。在由「尚賢」而「兼愛」的轉捩點上，提出了粉碎氏族制度的「不黨父兄」的命題，和儒家的孝道政治針鋒相對；孟子說：『墨子兼愛，是無父也』（「滕文公篇下」），眞正的解釋就在這裏。

第二節　孔墨哲學思想的體系對比

孔、墨兩個學派的興起和對立的要點，上節已經從社會根據方面加以敍述；現在，我們以社會的分析作基礎，進而研究它們的哲學體系，研究這兩個對立體系的邏輯構造，并對照它們的異同。

（1）孔墨宇宙觀的對比

孔、墨兩家，在宇宙觀方面，都繼承着殷、周以來的宗教迷信思想；除了若干的修正損益而外，並沒有重大的成就。這可從他們對於「天」的理解上，取得充分的證明。

墨子的「天」是君權神授說的根據，是善惡裁判的主宰，其為有神論的宗教宇宙觀，甚是明白。今人對於墨子這個觀點，獨多非難；似乎忘記了孔子的「天」也和墨子並無不同。實則，「論語」裏面「天」凡十八見，例如：（1）『獲罪於天，無所禱也』（「八佾篇」）。（2）『天將以夫子為木鐸』（同篇）。（3）『予所否者，天厭之！天厭之』（「雍也篇」）！（4）『天生德於予，桓魋其如予何』（「述而篇」）！（5）『天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何』（「子罕篇」）！（6）『固天縱之將聖，又多能也』（同篇）。（7）『吾誰欺，欺天乎』（同篇）？（8）

『天喪予！天喪予』（「先進篇」）！（9）『死生有命，富貴在天』（「顏淵篇」）。（10）『知我者，其天乎』（「憲問篇」）！

據此可證，「天」在孔子的認識裏面，純粹與西周時代一樣，是一個有意志的上帝，是人間的最高主宰，是一切人事變化的根本原因，是德教存廢及世道治亂的最後根源。因而孔子所說的「知天命」（「爲政篇」），卽不是教人研究自然，而是教人明白上帝的命令；所說的「畏天命」（「季氏篇」），亦不是教人順從自然法則，而是教人敬服上帝的命令。

孔子這種觀點，不但和墨子一樣，是一種有神論的宗教宇宙觀，並且從這種宇宙觀出發，孔子對於若干自然現象，也有着宗教迷信的觀念。例如：（1）「鄉黨篇」『迅雷風烈必變』；（2）「子罕篇」『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫』！皆是明證。

墨子「明鬼」，是露骨的宗教迷信。但是，孔子對於鬼神，也不是絕對的不信。例如他說：『禹吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹吾無間然矣』（「泰伯篇」）。這種見解和墨子的「明鬼」思想，並無二致。誠然，和春秋末葉自由人開始抬頭的歷史發展相照應，孔子對於氏族的鬼神觀念，也確乎開始了初步的懷疑。例如：『樊遲問知（智），子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣』（「雍也篇」）。『子不語：怪，力，亂，神』（「述而篇」）。『季路問事鬼神。子曰：未能事

人，焉能事鬼?!曰：敢問死？曰：未知生。焉知死』（「先進篇」）!?但是，孔子雖懷疑鬼神，而却肯定祭祀；這也不能不說是一種矛盾。所以墨子對於這一點，也曾提出了批評：『公孟子曰：無鬼神。又曰：君子必學祭祀（禮）。子墨子曰：執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也』（「公孟篇」）。

孔子懷疑鬼神，自然是一種進步思想；因爲在這裏面，反映着人類理性自覺的萌芽。但是，却不能說在墨子的思想裏面，完全不反映這種進步意識。因爲墨子雖然「明鬼」，但也不主張求百福於鬼神而不自求。例如他說：『雖使我有病，（鬼神）何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得勞苦，（室有）百門而閉一門焉，則盜何遽無從入』（「公孟篇」）？如果說墨子這裏的思想和他的「天志」「明鬼」思想有矛盾，則墨子的矛盾也和孔子的矛盾事同一律，並不比孔子的矛盾嚴重。

但是，在另一個問題上，墨子的矛盾却比較孔子遠爲明顯。我們這裏所說的是：孔子對於「天」的理解和對於「命」的理解並不矛盾，而墨子的「天」和「命」的理解中間，則有着顯著的矛盾。玆分別述之如左：

孔子從「天」的宗教理解出發，也相信「有命」，並且以「知命」爲一件很重要的事情。例如：（１）『子曰：吾十有五，而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；

……」（「爲政篇」）。（2）『伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也』（「雍也篇」）！（3）『子曰：道之將行也與命也，道之將廢也與命也；公伯寮其如命何』（「憲問篇」）！（4）『子曰：不知命，無以爲君子也』（「堯曰篇」）。

在孔子的體系裏面，「天」既然是有意志的主宰，當然也有「天」的命令；既然尊「天」，當然也要「知命」。從「天」到「命」，被宗教的思想所貫串，中間毫無矛盾。

反過來看墨子的體系。關於「天」的認識，他說：『天欲義而惡不義。然則率天下之百姓，以從事於義，則我乃爲天之所欲也；我爲天之所欲，天亦爲我所欲。……順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰』（「天志上篇」）。但是，另一方面，關於「命」，他却說：『執有命者之言曰：命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，雖強勁何益哉？上以說王公大人，下以駔百姓之從事，故執有命者不仁』（非命上篇）。

執有命者之所以「不仁」，是因爲『命者暴王所作，窮人所術（述）』（「非命下篇」），「命」的觀念，對於作之者有利，而述之者則備受其欺；所以又說：『昔者暴王作之，窮人術之，此皆疑衆遲樸』（同上）。所謂「疑衆遲樸」，也就是欺騙老實人。

在墨子看來，所謂貧富、衆寡、治亂、壽夭，都和「命」沒有關係，完全被人類主觀的「強」「力」所決定。所以說：『強必治，不強必亂；強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱；強必飽暖，不強必饑寒』（「非命下篇」）。又說：『昔者禹、湯、文、武方爲政乎天下之時，曰必使饑者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治。……夫豈可以爲其命哉？故以爲其力也！今賢良之人，尊賢而好功（攻）道術，故上得其王公大人之賞，下得其萬民之譽。……亦豈以爲其命哉？又以爲其力也』（同上）。

墨子關於「命」的認識，和儒家針鋒相對。所以他也公開的批評到儒家。例如：（1）『公孟子曰：貧富壽夭，齰（錯）然在天，不可損益。又曰：君子必學。子墨子曰：教人學而執有命，是猶命人葆而去亓（其）冠也』（「公孟篇」）！（2）『強執有命以說議曰：壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益；……人之知力，不能爲焉。羣吏信之，則怠於分職，庶人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂，（倍）政之本，而儒者以爲道教，是賊天下之人也』（「非儒下篇」）。

在「非命」和「有命」的場合，也和在「尙賢」和「舉賢」的場合一樣，墨子的思想是遠遠的超過了孔子。如果說儒家「執無鬼而學祭禮」是一個很明顯的矛盾，則墨子執無命而言「天志」「明鬼」，也是一個很明顯的矛盾。儒家的「天」和「命」並不矛盾，而墨子的

「天」和「命」，則恰相矛盾。但是，在這裏，我們並不能認爲孔子比墨子高明。因爲墨子所以矛盾，是由於在他的體系裏面出現了「非命」的進步思想；如果沒有這一個進步思想，墨子也恰和孔子一樣沒有矛盾。並且，墨子的「非命」，雖然和「天志」「明鬼」相矛盾，而却和「尚賢」「兼愛」相配合；也正在「尚賢」「兼愛」「非命」三個構成部分裏面，顯示了墨子體系的進步性質，看出了古代哲學思想的初期的光輝成就。

（2）孔墨認識論和邏輯思想的對比

在第一章裏面，我們曾經說過，孔、墨由於維新傳統的約束，在宇宙觀方面沒有多大成就；他們的主要貢獻，是在於認識論和邏輯學方面。我們在研究過孔、墨的宇宙觀以後，就應該進而分析他們的認識論和邏輯思想。

從認識論方面來看，孔子根本上是經驗論者，而帶有先驗主義的尾巴；墨子則是極端的經驗論者。

關於認識起源問題，孔子曾說：『生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學，民斯爲下矣』（「季氏篇」）。就這裏來看，孔子是二元論者。更詳細說來，可以分爲左列幾點：

第一，既然以「生而知之」爲上，當然是承認人類有先驗的認識。例如：『性相近也，

習相遠也。惟上知（智）與下愚不移』（「陽貨篇」）。「上知與下愚」對比，而又有先天的差別，不可變更，當然「上知」也就是『生而知之者』。這是先驗主義的命題。

第二，在另一方面，出現於「論語」裏面的人物，凡一百四十三名，孔子沒有說過任何人是「生而知之者」。並且，孔子也從來不以「生而知之者」自命。例如：（1）『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩』（「爲政篇」）。（2）『我非生而知之者，好古敏以求之者也』（「述而篇」）。（3）『吾少也賤，故多能鄙事。……吾不試故藝』（「子罕篇」）。凡此都明言知識、技能爲後天經驗所產，非先天而有，這又是經驗論的命題。

第三，前述兩項相對照，可知孔子對於『生而知之』只是虛懸一格，實質上仍是以經驗爲認識的真正起源。至於虛懸「生而知之」一格，只是和他保留氏族制度的調和精神相照應，在經驗論裏面，保留了先驗主義的尾巴。

第四，正因爲孔子在認識起源問題上，採取了經驗論的立場，所以後天的學習，就成了去固解蔽的不二法門。例如：「學而篇」所說，『學則不固』，也就是說只有後天的學習才能夠去固解蔽。孔子這種意思，在「陽貨篇」說得更爲明白：『好仁不好學，其蔽也愚；好知（智）不好學，其蔽也蕩，好信不好學，其蔽也賊，好直不好學，其蔽也絞；好勇不好

學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」

第五，從經驗論出發，在認識論上當然要強調感覺和實踐的價值。例如：「里仁篇」「參乎，吾道一以貫之」，「衛靈公篇」「予一以貫之」。此所謂「貫」，就是「習行」；也就是實踐；「一以貫之」，就是說以實踐為求得認識的根本。同篇又說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也」。此所謂「學」，就是實踐中的感覺，所謂「思」就是思維；在這裏，孔子是以感覺為思維的基礎。這更是經驗論的本色。

孔子這種經驗論，完全被墨子所承藉，並且由墨子加以發展。在墨子的認識論裏面，已經看不見先驗主義的尾巴。例如：在「墨子」裏面，凡是用「何故」「何說」「何以」的地方，答案總是依據後天的經驗，即是明證。

墨子的經驗論觀點，已經發展到極端的地步。他是以感覺的聞見與否作為測量有無的尺度。例如：「天下所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與亡為儀者也。請（誠）或聞之見之，則必以為有；莫聞莫見，則必以為無」（「明鬼下篇」）。

墨子這種極端的經驗論，從形式上來看，很類似巴克萊的「感覺即存在」的唯心論，而實質上則是對於民族貴族的超感覺信仰，給以根本的否定。例如關於「命」的有無，他說：「我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情知有與亡。……生民以來，亦嘗見命之物，聞命

之器者乎？則未嘗有也」（「非命中篇」）。

孔子所提起的實踐，在墨子的認識論裏面，有了更高的發展。他一方面認爲只有能夠指導實踐的知識，才有認識論上的價值；另方面認爲只有經過實踐測驗過的知識，才是眞正的認識。所以他說：「言足以遷（舉）行者常（尙）之；不足以遷行者勿常；不足以遷行而常之，是蕩口也」（「貴義篇」、「耕柱篇」）。又說：「今瞽者曰：鉅（豈）者白也，黔者墨也。雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹、湯無以易之；兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也」（「貴義篇」）。

孔、墨在認識論上，都是經驗論者，而墨子比孔子有後來居上的發展。不過，孔、墨的認識論，卻有一個共同的特徵，這就是賢人作風。例如「論語」全書四百九十二章，絕無一章以自然現象爲認識對象，所有的自然認識，都是用於比喻地位。在這一點上，墨子也是一樣。例如「墨子」五十三篇，「備城門」以下十一篇，眞僞且不俱論，其中的工藝製造研究，和墨子本人的思想裏面，也沒有多大的關聯，墨子所研究的問題，完全在政治學和倫理學範圍以內。而這種賢人作風，則首先決定了孔、墨的邏輯思想，茲分別述之如左：

第一，異物之不同類者不能相比。孔子既然以自然現象爲比喻來證成他的政治、倫理學

說，就必然將自然和人類看成同類而相互推論。這樣就完成了一種類比邏輯思想。不過，孔子雖比喻自然而不研究自然，就很容易不從自然性質裏面認識人類性質，反而從自己推論出他人，再從他人推論出自然或宇宙。這樣一來，類比法就變成了主觀的演繹法。這種主觀的演繹法，和孔子政治論及倫理學上的維新調和精神，恰相一致。例如：「能近取譬」（「雍也篇」），「忠恕之道」（「里仁篇」）及「正名」之論（子路篇），固然是因己推人的演繹類比；即其「攻乎異端」（「爲政篇」）或「叩其兩端」（「子罕篇」）的矛盾調和主張，分析到最後亦是出發於演繹的類比。正因如此，所以「告往知來」（「學而篇」），「聞一知十」（「公冶長篇」），「舉一反三」（「述而篇」），由夏商周三代的因禮損益而知百世之後（「爲政篇」），就成了完全推理形式。孟子所說：『上下與天地同流』（「盡心篇上」），「中庸」作者所說：『誠者物之終始，不誠無物』（禮記卷十六），這一類的純主觀演繹方法，都直接間接由此而出。章太炎不明此義，以「忠」字爲「周以察物」的歸納方法（「菿漢微言」），殊爲溢美。

第二，在另一方面，孔子的類比邏輯裏面，也有他的積極貢獻，這就是他在調和矛盾的立場上，發現了形式邏輯的矛盾律。例如「子罕篇」記孔子自述：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。』這裏所說的「兩端」，根據清儒焦循的解

釋，就是事物的內部矛盾（「論語補疏」）。把這種解釋，移用在邏輯學上，也就是概念的自相矛盾。孔子「叩其兩端」而竭鄙夫之問，就是用發現對方概念自己矛盾的方法，使對方承認自己錯誤。如果把這一章書翻譯成語體，那就是：

我有什麼知識嗎？並沒有知識。不過，遇見那些不明維新調和道理的粗陋人，像煞有介事的來向我問難，我只要指點出他們自己概念的自相矛盾，便張口結舌，爽然自失，恍然悟出了維新調和道理的不容懷疑。

像這樣，孔子自稱「無知」，和蘇格拉底不以「智者」自命，事同一律；孔子的「叩其兩端」的方法，也和蘇格拉底的「詰問法」或「產婆術」，恰相符合。在這裏，表現着孔子對於矛盾律的初步認識和初步運用，實在是非常明白的事實。

墨子在邏輯學上的貢獻，也遠遠的超過了孔子。這就是說：他修正了孔子的類比推理方法，而發展了孔子的矛盾律。更具體的來說，可以分為左列幾點：

第一，孔子從調和矛盾的立場出發，主張「君子無所爭」，以「剛毅木訥」為「近仁」的標幟；因而對於思想鬥爭的名辯方法，一概斥為「巧言」、「利口」、「便辟」，而加以種種惡議。反之，墨子則從古代的改革立場出發，頗以擅長名辯自命。例如他說：『以其言非吾言者，是猶以卵投石也；盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也』（「貴義篇」）。就是

明瞭。墨子由於肯定了名辯，又進而主張：『非人者必有以易之』（「兼愛下篇」）。這就是說：凡批評別人，一定自己提出積極的主張，來變更或代替別人的主張，才是正規的思想鬥爭方法。我們都知道：辯論術是邏輯學的搖籃。所以墨子之肯定名辯、並精於名辯，就是他的邏輯思想所以能超過孔子，而有獨立貢獻的原因。

第二，墨子在邏輯學上的最大功績，在於他首先發見了「類」概念和「故」概念。例如：（1）「非攻下篇」『子未察吾言之類，未明其故也。』（2）「兼愛中篇」『天下之士君子，特不識其利、辯其故也。』（3）「公輸篇」『義不殺少而殺衆，不可謂知類。』我們知道，「類」概念所以把握事物存在的連繫，「故」概念所以探溯事物生成的原因，這兩者相結合，就使類比法和矛盾律得到了更進一步的發展。茲更分別述之如次：

（A）關於類比法。「非攻中篇」有云：『古者有語：謀而不得，則以往知來，以見知隱。謀若此，可得而知矣。』我們已經知道，「論語」的「學而篇」有「告諸往而知來者」一語，墨子的「以往知來」，當然是承籍於孔子。但是，「告往知來」在孔子那裏，和「聞一知十」、「舉一反三」同樣，是從單稱判斷推出全稱判斷、帶着主觀演繹的性質。在墨子這裏，因為將「以往知來」和「以見知隱」相互為用，則又有了歸納法的內容。這是因為：「見」字指有形有象的具體事物，「隱」字指無形無象的抽象原則，墨子不說「以隱知見」…

而從「以見知隱」，顯然是從個別到普遍的歸納方法。墨子的歸納精神，十分明顯。例如：「天志篇」的「三表法」，所說「有本之者，有原之者，有用之者」，以及全書各篇都用大量的概括來證明一個有原理意義的命題，都可作爲佐證。此外，墨子在「類」的連繫觀點，和「故」的原因說明，二者的充分照應下，他的邏輯功能，又可以在歸納的基礎上面，根據對於過去和現在的認識，以推知未來。例如，「魯問篇」所記：

彭輕生子曰：「往者可知，來者不可知。」子墨子曰：「藉設而（爾）親在百里之外，則遇難焉，期以一日也，及之則生，不及則死。今有固車良馬於此，又有奴馬四隅之輪於此，使子擇焉，子將何乘？」對曰：「乘良馬固車可以速至。」子墨子曰：「焉（乃）在（矣）不知來？」

這是明白的類比推理方法。這種方法，貫串着墨子的全部思想，例如「尚賢」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」、「天志」、「明鬼」、「節用」、「節葬」、「非命」、「非樂」、「非儒」等篇，不但[illegible]，而文字轉折之處，也常常使用「是猶」「譬之」[illegible]的字眼，[illegible]絡繹在類比演繹的論證，都是在歸納的基礎上面，[illegible]的類推方式，而引發出它的結論。[illegible]都導向了[illegible]的發

展，成了墨子類比推理方法的根本原理。關於這一點，我們前面所引墨子批評公孟子「執無鬼而學祭禮」的矛盾，就是一個明證。在「墨子」裏面，這一類的例子，甚爲普遍，茲爲容易明白，特再舉二例如左：

殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往（推），殺十人，十重不義，必有十死罪矣，殺百人百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義；今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。情（誠）不知其不義也，故書其言以遺後世。……少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人（必）不知白黑之辯也。……今小爲非則知而非之，大爲非攻國，則不知非，從而譽之謂之義。此可謂知義與不義之辯乎？（「非攻上篇」）

子墨子南游於楚，見楚獻惠王（孫校：「獻書惠王」）。（獻）惠王以老辭，使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀，穆賀大說！謂子墨子曰：『子之言則成（誠）善矣，而君王，天下之大王也；毋乃曰賤人之所爲，而不用乎！』子墨子曰：『唯其可行！譬若藥然，（一）草之本，天子食之以順其疾，豈曰一草之本而不食哉？今農夫入其稅於大人，大人爲酒醴粢盛以祭上帝鬼神，豈曰賤人之所爲而不享哉？故雖賤人也，上比之農，下比之藥，曾不若一草之本乎？』（「貴義篇」）

這都是以矛盾律爲基礎，從事於類比推理。在這種推理裏面，發現對方概念爲矛盾，就是證明了對方立論的錯誤；這和孔子的「叩其兩端」的方法，雖是基本上相同，而墨子却比孔子理解得更清楚，運用得更熟練。這在中國邏輯史上，實在是一大進步。

所有墨子在邏輯學上的發現和發展，對於戰國諸子思想，都有重大的影響。作爲墨子後學的「墨經」作者，固不必說，就連批評墨子的反對學派，例如孟子、荀子、韓非等人，以及「呂氏春秋」的作者，也都接受了墨子的邏輯思想。所有這些，在以下各章裏面，我們另有擇要的敍述。

第三章　戰國諸子的哲學思想

第一節　戰國社會和諸子思想

我們在第一章的第二節裏面已經說過：春秋是古代社會本身的矛盾點。在第二章裏面，我們又從孔、墨兩家的體系上說明春秋末葉的哲學思想，和其時代相照應，也都有它們的矛盾。現在，論到了戰國，我們就不得不進而指出：戰國是古代社會矛盾的解決點。這個解決點之所以形成，主要的是依靠着左列幾個條件：

第一，鐵器在農業上成了普遍使用的生產工具。「孟子」「滕文公篇上」：『許子以釜甑爨，以鐵耕乎？曰：然。』可以證明。

第二，在鐵器的「深耕易耨」之下，土地私有制度普遍確立。使用奴隸的大土地所有，是當時支配的生產方法。「孟子」「離婁篇上」所說：『為政不難，不得罪於巨室。巨室之所慕，一國慕之，一國之所慕，天下慕之。』正道破了這個秘密。

第三，奴隸恐慌形成，出現了類似於世界古代史上的「第三世紀勞動力危機」。一方面加緊奴隸掠奪戰爭，另方面推行古代小農耕作的生產方法。前者是戰國之所以得名的歷史原

因；後者是古代社會向中古社會轉化的萌芽。這萌芽就是一般古代史研究家所說的「隸農制度」。「孟子」「梁惠王篇上」所說：「五畝之宅，百畝之田，八口之家」的「王政」或「恆產」，正是這種制度。

第四，民族聯盟制度（周室）名存實亡，「述而不作」的過渡問題已經過去，「保民而王」成了古代侯國的共同政綱。以「保民而王」的侯國競賽為契機，「養士」也成了普遍的風氣和制度。

這四個條件，形成了戰國古代社會的特徵。在這種特徵上面，出現了諸子思想。但是，戰國諸子的地位和生活，比較着孔、墨有很大的不同：

第一，諸子是官家所養的「士」，但對於官家，既然沒有「官守」，也沒有「言責」，所謂「不治而議論」，恰巧說明了他們的絕對自由的地位。

第二，諸子的生活，都很優越。稷下的學士先生固不必說，就是一般食客和客卿，也很少例外。例如孟子，就是「後車數十乘，從者數百人」。

這樣的地位和生活，使諸子的思想有了下列幾點特徵：其一，脫離實踐，在純粹思辨世界裏面，自由其說；其二，在「不治而議論」的空談裏面，造成了「名辯」思潮。從這兩點特徵出發，使戰國中葉的諸子哲學思想，都帶上了唯心論和詭辯論的色彩。不論儒家的子

思、孟軻，名家的惠施、公孫龍，道家的莊周和「老子」，陰陽家的鄒衍，都不能例外。至於「墨經」作者、荀子和韓非，則是戰國末期古代哲學思想的最高綜合，下章另有詳述，不在本章討論範圍以內。

第二節　思孟學派的哲學思想

子思、孟子的哲學思想，是孔子以後儒家的一個支派。這個學派的淵源，用宋儒葉水心的話來說，就是『孟子本於子思，子思本於曾子』（「習學記言」卷十三及十四）。曾子的著作早已散失；惟「論語」裏面有關於曾子的記載共十六章，據此十六章分析，可知曾子的哲學思想，眞如葉水心所說的那樣，是「以身爲本」的內在論；幷通過「以己形物」（葉水心語）的類比方法，完成了擬人主義的宇宙觀萌芽。此所謂擬人主義，就是以人類的自己省察爲模型，將自然現象加以人格化的解釋。例如曾子將死的時候，對他的門弟子說：『鳥之將死其鳴也哀，人之將死其言也善』，就是這種觀點。所謂思、孟學派，主要是承藉幷發展了曾子的觀點而成。此外，如春秋以來流行於思想界的「五行」舊說，墨子的「類」「故」概念和「類比」推理，其矛盾律的運用，及其思想的「宗教」形式；道家宋鈃（牼）尹文的「道」的範疇等，也都是思、孟學派成立的助成條件。

思、孟學派的著作，計有「孟子」七篇，最爲可靠。郭沫若考定「書」的「禹貢」、「洪範」爲子思所作，也大體可信。「禮」的「大學」、「中庸」，其成書年代，說法不一；然就思想性格而論，則和「孟子」裏面的哲學觀點可以相互發明，所以也應視爲思、孟學派的文獻。

（1）先驗主義的認識論和無類比附的類比法

思、孟學派的認識論，以先驗主義爲特徵。這種先驗主義，又以「性善」論爲直接的根據。因爲對於人類的本性，既已肯定其生而本善，則「善」的觀念就是生而本有，從這裏便自然導出了先驗主義的認識論。在這一點上，孟子說得很清楚：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣；故曰：求則得之，舍則失之」（「告子篇上」）。此所謂「智」，就是「是非之心」，也就是認識論上的知識判斷。孟子以知識判斷爲「我固有之也」，當然是先驗主義的觀點。

知識判斷既爲人類生而所固有，則求得知識就不是以外界事物的認識爲根本，而是和外界事物相絕緣，恢復先天所固有的「是非之心」。所以孟子又說：「學問之道無他，求其放心而已矣」（同上）。

求得知識既然不需要研究外界事物，當然也就不需要感覺，只有內心的思辨就算萬事齊

備。所以孟子又說：『耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者』（同上）。在這裏，先驗主義便和唯理主義結成了一體。

這種先驗主義或唯理主義的認識論，單從人性方面來說仍嫌根據薄弱；它需要從宇宙整體上，證明萬事萬物都以我心爲根本，也就是說它需要從宇宙觀方面取得更寬廣的普遍根據。但是，怎樣打通我心和宇宙中間的鴻溝呢？思、孟學派在這裏提出了一套特殊的邏輯，這就是一種無類比附的類比方法。

邏輯上的類比方法，從孔、墨以來就已經產生，本來談不到「特殊」二字；它在思、孟學派之所以成爲一套「特殊」的邏輯，是因爲思、孟學派一方面站在孔子「因己推人」及曾子「以己形物」的立場上，作更進一步的主觀演繹，另方面又借用了墨子的「知類」「明故」觀點，及其以矛盾律爲基礎的類比的推理；而同時又因爲抹煞感覺的唯理主義，并不能達到「知類」「明故」的地步，從而形成了一種言類而不知類，求故而不明故的，概念混亂的比附邏輯。例如：「孟子」七篇，二百六十一章，共三萬四千六百八十五字，其運用類比方法與人辯論，竟達六十餘次之多；就中如將人性之善與水之就下相比附（「告子篇上」），將理義之悅我心與芻豢之悅我口相比附（同上），將指不若人與心不若人相比附（同上），

將順杞柳之性以爲桮棬與戕賊人以爲仁義相比附（同上），由白羽白雪白玉同白以比附犬牛與人同性（同上），都充分說明孟子「類」概念的混亂。所以孟子雖運用矛盾律以與沈同（「公孫丑篇下」）陳相（「滕文公篇上」）等人相辯難，而自己却違反矛盾律而不自知。思、孟學派自稱其無類比附的類比方法是「善推其所爲」（「梁惠王篇上」），實質上則爲一種「我心卽是宇宙」的主觀演繹。例如：

盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。（「孟子」「盡心篇上」）

唯天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（「中庸」第二十二章）

這樣，通過由內而外的主觀演繹的無類比附，內在的「心」或「誠」，同時也就是宇宙本體。只要「知其心」或「至誠」，也就可以推論出一切未知的事物。所以說：

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。（同第二十四章）

思、孟學派這種比附的推理，不但帶着詭辯主義的調子，而且也帶着宗教迷信和神秘主義的色彩。所有這些，正是從先驗主義的認識論，過渡到神秘主義的宇宙觀的橋樑。

（２）天人合一的神祕主義宇宙觀

思、孟學派在認識論和邏輯學上，既然主張人類的內心就是宇宙本體，這也就是說客觀世界從主觀而出，產出者和所產者（人和天）必然合一。天人合一的根源，孟子以爲是「浩然之氣」。這種「浩然之氣」，本身「配義與道」，「是集義所生」；只要『以直養而無害，則塞於天地之間』（「公孫丑篇上」）。到了這種境界，就可以『上下與天地同流』而『萬物皆備於我矣』（「盡心篇上」）。

「中庸」以爲天人合一的根源，是主觀的「中」「和」或「誠」。例如：『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉』（「中庸」第一章）。

「致中和」也就是「致曲」：『其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化』（同第二十三章）。

這樣，推致主觀的「中和」而至於「至誠」，「至誠無息」也就是宇宙變化的原動力或宇宙構成的原理。所以又說：『誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外內之道也。故時措之宜也』（同第二十五章）。孟子也說：『是故誠者天之道也，思誠者人

之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也』（「離婁篇上」）。

這種宇宙觀，很明白的是從人類主觀的自己省察推論出宇宙萬物。「禹貢」的「九州」就是這種推論的產物。鄒衍的「大小九州」則是「禹貢」「九州」的放大；「山海經」也是這一條推論綫上的發展（廖季平以「山海經」爲鄒衍之徒所作，不爲無見）。「史記」「孟荀列傳」所說：『其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。』恰巧道破了這種宇宙觀所使用的邏輯方法。

春秋以來的「五行」舊說，大概是數術裏面的半宗教科學知識，原來的哲學性質，和印度的「四大」說同樣，是一種以物質爲宇宙根源的原始唯物論；但是，到了「洪範」裏面，就變成了天人合一的神祕主義宇宙觀的根據。

思、孟學派的哲學思想，不論從那一點看，都和孔子不同。如果強求其根源，那就是通過了曾子而放大了孔子思想裏面的弱點。又在儒家「言必稱師」的傳統之下，思、孟就把孔子描寫成天人合一的化身。例如：

仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。……見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。故曰配天。（「中

庸」第三十至三十一章）

綜合先驗主義的認識論，無類比附的類比法，天人合一的宇宙觀與孔子的神化，遂構成了思、孟學派的哲學體系。這個體系，經過陰陽家鄒衍的承藉，又形成了西漢董仲舒哲學思想的主要源泉。

第三節　老莊的道家哲學

戰國時代的道家，如楊朱、告子、宋鈃、尹文等都很著名。但是，在後世思想上最有影響的道家，仍推「老」、莊。「老子」一書的成書年代，各家說法不一，但從思想內容來看，決不能在孟子以前，大體可以說是和莊子的生年相先後的著作。「莊子」「天下篇」雖然把「老」、莊分爲兩派，而其哲學性格，仍大體相同。所以我們也應該採取「老」、莊合論的方法。

（1）「道」的宇宙觀

道家之所以得名，因爲它以「道」爲宇宙根源。「道」字在「老子」裏面，是「可以爲天下母」的宇宙根源；因爲它是一種超感覺的抽象存在，所以又名爲「無」。又因爲它靜止而不變，所以又名爲「常」。「德經」上篇第三十五章所說：「天地萬物生於有，有生於

無。」充分說明了「道」是宇宙根源。關於這一點，莊子說得更爲明白：

夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。（「大宗師篇」）

「道」雖靜止而不變，而「道」所生的萬物，却是『若驟若馳，无動而不變，无時而不移』（「秋水篇」）。這種運行不息的變動過程，莊子謂之「天鈞」（「齊物論篇」、「寓言篇」又作「天均」）。但是，這種變動過程，「老子」以爲是一種循環運動；只要把握住靜止不動的「道」，就可以「無爲而無不爲」。所以說：

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。知常容，容乃公，公乃周，周乃大，大乃道，道乃久。歿身不殆。（「道經」上篇第十六章）

事物既然存在於不息的變化過程裏面，則一切的差別，都只有相對的意義。在這裏，就替相對主義的詭辯邏輯思想奠定了根據。

（２）相對主義的詭辯邏輯

「老子」、雖在宇宙觀上，不承認具體的事物是客觀的實在，只承認它們是「道」的假象。因而在認識論上，也就不需要觀察具體的事物，更不需要實踐的經驗。所以「老子」

說：『不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成』（「德經」上篇第三十九章）。又說：『知者不博，博者不知』（「德經」下篇第六十八章）。

從事物是「道」的假象出發，人類關於事物的認識，其是非正誤，根本就沒有普遍妥當的客觀價值。從「道」的觀點來看，這些認識都是因主觀的看法不同所生的主觀區別。關於這一點，莊子說得很明白：

以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。……以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无。……以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。……以道觀之，……萬物一齊，孰短孰長？道无終始，物有死生。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。（「秋水篇」）

這就是說，事物既然永遠在變動過程裏面，因而也就沒有固定的性質，凡有性質都是轉瞬即逝的自己否定範疇；所以人類對於事物根本不能作任何判斷。所有的判斷，也都沒有「真理」和「錯誤」的差別。這也就是說：真理即是錯誤，錯誤即是真理。所以莊子又說：

道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？……故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。……物無非彼，物無非是。……彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。……方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮；是亦一無窮，非亦一無窮也。（「齊物論篇」）

「是」和「非」既然出乎無窮的相互轉變裏面，是非就有無窮之多；但無窮的是非也就是無是非，人類的認識和判斷，既然無是非可言，則相互辯論當然也不能明是非。「老子」所說：『善者不辯，辯者不善』（「德經」下篇第六十八章），就是這個意思。莊子更明白的說：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，

俱不能相知也，而待彼也邪？（「齊物論篇」）

這樣看來，事物既然不斷的否定自己，人類對它又不能有所認識和辯論，也只好聽其自然，以「無所知」爲「所無不知」。所以說：『與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。』（「大宗師篇」）

「老莊」這種觀點，在認識論上，是否定了知識。在邏輯學上，是否定了矛盾律。「齊物論篇」所說『類與不類，相與爲類，則與彼无異矣』云云，就明證着它是將墨子以來所發現的「類」概念，完全由齊物觀點加以否定。在這裏，矛盾律已經不存在。這些否定，是因爲誇張了事物的自己否定要素，抹煞了事物性質的相對安定性。也正因爲這樣，所以「老」、莊才成了相對主義的詭辯論者。

第四節　名家的哲學思想

古代的名辯思潮，大概是萌芽於孔子時代，展開於孔、墨對立，至孟、莊時代而達於鼎盛。因爲「論語」已斥及「巧言亂德」，「利口覆邦家」；墨子言「非人者必有以易之」；孟子以「好辯」名於當時；「老子」言「辯者不善」；莊子言「使我與若辯」；都證明着名辯思潮發展的史跡。但是，以「辯者」或「辯士」名家，則始自惠施和公孫龍。

惠施和公孫龍所代表的學派，自漢以來通稱爲「名家」。「名家」二字，按字面直譯，似與今語「邏輯學派」相當；但從思想內容來看，實爲「詭辯學派」。不過，其中確保存着特別豐富的邏輯範疇，其命題和推論也具有較爲完備的邏輯形式，則是不可忽視的事實。

惠施和公孫龍，在當時雖並稱爲「辯者之囿（尤）」，其取辯的邏輯素材，也都在「堅白同異」上面；但他們辯的立場和辯的方法及辯的結論，則又針鋒相對，無一相同。這種情形，和「孔、墨俱道堯、舜，而取舍相反」，可以比論。近人研究哲學史，多以惠施爲「合同異學派」的代表，以公孫龍爲「離堅白學派」的代表；頗可同意。但是，我們必須指出：這兩派對立的主眼，不在「堅白」「同異」四字，而在「合」「離」二字；因爲只有在「合」「離」二字上面，才能表明他們的立場、方法和結論，才能把握到他們的學派性格的總界線。茲分別述之如次：

（1）惠施「合同異」學派的詭辯思想

惠施和莊子、孟子同時，前後兩次爲魏相，共計十五六年之久，是「合縱」政策的組織者，以張儀爲最大的政敵。「呂氏春秋」「不屈篇」載惠施與匡章辯於魏王之前，自稱「施而治農夫者也」，可見他的政治立場，和孟子「勞心者治人，勞力者治於人」之說，甚爲相近。

據「莊子」「天下篇」所說，惠施不但善於辯論，而且很喜歡辯論。例如：『南方有倚（奇）人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物說，說而不休，多而无已，猶以爲寡，益之以怪。以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。』

荀子說惠施是『治怪說，玩奇辭』的詭辯家，其說究竟如何怪法，其辭又究竟如何奇法，都不可考；大概和他的「言事善譬」不無關係。「說苑」「善說篇」載：『客謂梁王曰：惠子言事善譬，王使無譬，則不能言矣。王曰：諾。明日，謂惠子曰：願先生言事，直言無譬也。惠子曰：今有不知彈者曰，彈之狀何若？曰彈之狀如彈，喻乎？曰：未喻也。曰：彈之狀如弓而以竹爲弦，則知乎？王曰：知矣。惠子曰：夫說者，固以其所知喻所不知，而使人知之；今王曰無譬，則不可矣。王曰：善。』

「漢書」「藝文志」著錄「惠子」一卷，早已散失。我們現在對於惠施的學說，只能從「莊子」「天下篇」所舉的「歷物十事」和「辯者二十一事」裏面的八事，以及「荀子」「不苟」「正名」兩篇的七項主張，共計二十五個命題上，得到它的大概。就這二十五個命題來看，首先我們知道，惠施當時和人辯論的問題都在自然科學方面。例如：（一）『至大無外謂之大一，至小無內謂之小一。』（二）『無厚不可積也，其大千里。』（三）『卵

有毛。」（四）『丁子（蝦蟆）有毛。」（五）『鉤（嫗）有須(鬚)。」（六）『物方生方死。」（七）『日方中方睨。」（八）『今日適越而昔至。」（九）『南方無窮而有窮。」（十）『氾愛萬物，天地一體也。」綜計這論題，或屬於幾何學，或屬於生物學，或屬於生理學，或屬地理、天文學等等，而無一屬於社會科學方面的研究。

在賢人作風裏面，惠施獨能注意到自然科學問題，可謂別開生面。所以「莊子」「天下篇」關於惠施，一則說『弱於德，強於物』；再則說『散於萬物而不厭』；三則說『逐萬物而不反』。「荀子」「非十二子篇」也說惠施『不法先王，不是禮義』。

平心而論，惠施在中國古代哲學思想上，也的確有他的貢獻。例如他的「大一」「小一」概念，和德模克里特的「原子論」實爲同一疇類的發現。但是，如我們前面所引他的主要命題，在思想方法上爲一種詭辯，也同樣是不可諱言的事實。

惠施的學說所以流於詭辯，在於他片面的使用分析法，一味從個體裏面發現共相，將個體消解在共相裏面。例如：在「點」與「面」中間，只見形體而不見大小；在「女」與「男」中間，只見人類而不見性別；在「今」與「昔」中間，只見時間而不見先後。結果，就是抹煞了具體事物的差別性，只看見事物的合同性；所以稱爲「合同異」學派。

這種「合同異」觀點，和「泯是非，絕彼我」的「齊物」觀點，十分相近。所以莊子和

惠施不但是很好的朋友，并且許多命題（例如：「方生方死」及「氾愛萬物，天地一體也」等）也爲兩家的共同主張。但是，莊子到達於「齊物」，是用了相對主義的方法論；而惠施主張「合同異」，則是得力於分析法。所以莊子和惠施，在古代哲學思想上，仍然是兩個獨立的學派。

（3）公孫龍「離堅白」學派的詭辯思想

「合同異」學派主張消解個體於共相裏面，將事物的具體差別性還元成抽象的同一性；「離堅白」學派則主張共相離個體而存在，將個體和共相分而爲二。這個學派的最初代表是宋國的兒說。兒說和惠施、莊子約略同時而稍後，「莊子」「天下篇」所舉「辯者二十一事」裏面的十三個命題，例如：「飛鳥之景，未嘗動也」；「鏃矢之疾，而有不行不止之時」；「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」；大概都是兒說一派和惠施辯論時候所主張的命題。就這些命題來看，和希臘古代埃理亞學派的芝諾否定運動的命題，大體相近。都是從時間空間無限分割的可能性出發，完成其詭辯思想。

這個學派，到了公孫龍時代，趨於完成。公孫龍以「白馬非馬」、「堅白石二」的主張著名當時。茲分別評述如後：

公孫龍的「白馬論」裏面曾說：「白者不定所白，忘之可也。白馬者，言白定所白也；

定所白者非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白者有去取於色，黃黑馬皆所以去；故唯白馬獨可以應耳。無去者，非有去也，故曰白馬非馬。」這就是說，離開一切白的事物，有一個抽象的白的共相。同樣，離開一切有色的馬，有一個抽象的馬的共相。因為共相離個體而獨立，個體不是共相，所以白馬非馬，馬也不是一切有色的馬。這種觀點，和西洋的實在論派頗多相同。

公孫龍的「白馬非馬」之說，歷來已有很多批評；而以陳大齊的批評最為簡明扼要。他說：「譬如徵收屠宰稅，章程上規定，殺豬一匹，收稅若干。假如我們大家都信奉白馬非馬的理論，由此便屠宰稅便無從收起。白馬既不是馬，依照同樣的理由，則白豬黑豬肥豬瘦豬老豬小豬都應當不是豬。章程上規定，殺豬納稅；而屠戶每日所宰的總是白豬或黑豬，肥豬或瘦豬，老豬或小豬，屠戶可以依照章程拒絕納稅，收稅人員四處察訪，也一定找不着一處殺豬的地方。如此，試問屠宰稅又何從收起呢？不但屠宰稅如此，其他一切政令都可以得到同樣無法推行的惡果。」（一）（實用理則學一八講）

公孫龍的「離堅白」之說，也和他的「白馬非馬」一樣，是從其共相離個體而獨立的實在論觀點出發。[illegible]可以分析為[illegible]，例如他說：「物白焉，不定其所白[illegible]（堅白論）」[illegible]這離個體而獨立的共相，實質上其

是從個體裏面抽出來的概念，以概念離事物而獨立，也就是唯心論的看法。所以公孫龍也很坦白的說：『視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅者，無白也。……一一不相盈故離』（同上）。似此，以不感覺即不存在，正是明白的唯心論。

不過，在公孫龍的思想裏面，也有一點積極的貢獻，這就是他發現了形式邏輯的排中律。例如他說：『其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。故彼彼當乎彼，則唯乎彼；其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此；其謂行此。故彼彼止於彼，此此止於此，可；彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可』（「名實論」）。這就是說，對於同一事物，在同一情況下面，或作肯定判斷，或作否定判斷，而不能既肯定它，又否定它。否則，就要陷於模稜兩可的中間地位。這完全是排中律的精神。

公孫龍的排中律精神，起於反對莊子的相對主義詭辯論，和惠施的「合同異」學說。例如他的「唯乎其彼此」之說，就一方面是莊子「齊物論」「彼亦是也，是亦彼也」云云的對立命題，另方面又是惠施「汎愛萬物，天地一體也」的反對命題。反對莊子和惠施的錯誤，本來是極應該的事；但是，公孫龍爲了反對相對主義和合同異的詭辯思想，而將自己的觀點推到了極端，形成一種絕對主義；并以此絕對主義和實在論相結合，結果，又造成另一詭辯思想。

第四章　古代哲學思想的三個總結

第一節　墨經作者對於古代哲學思想的總結

戰國中葉的諸子思想，不論儒家的思、孟，道家的「老」莊，或名家的施、龍，都帶有唯心論和詭辯論的色彩。這些學派，除了若干部分的貢獻而外，較諸孔、墨的體系，基本上不惟無進步可言，反而顯示了低落退化。但是，古代的哲學思想，通過了這個發展的曲線，到了戰國末葉，却在較高形態上，完成了它的總結。這種總結，是依照歷史的順序，由三個學派所陸續完成：「墨經」作者從墨家立場上作出了一個總結，荀子從儒家立場上作出了一個總結，韓非從法家立場上作出了一個總結。從這三個總結裏面，我們可以看見古代哲學思想的進步歷程和它的最高成就。玆先從「墨經」說起，然後再說荀、韓。

今存「墨經」，共有「經上」、「經下」、「經說上」、「經說下」、「大取」、「小取」等六篇。這六篇都是墨子的後學所作；作者是誰，不可考知。然其為墨家的辯墨一派的作品，則無可疑。從思想內容來看，這六篇也不是一時的產品；大體是自墨子死後，至荀、韓之際，辯墨一派學者所陸續寫定，而最後似又經過一番系統的整理。

「墨經」既是後期墨家所作，對於墨子的思想，當然有所承藉，並且有所發展和修正。先就它的修正部分來說，例如「經說下」云：「在（察）：堯善治，自今在（察）諸古也。自古在（察）之今，則堯不能治也。」這無疑的是修正了墨子的先王觀念。荀子的「法後王」和韓非的進化思想，都從這裏發展出來。又如墨子關於「天」「鬼」的宗教思想，在「墨經」裏面已經沒有痕跡。「大取」、「小取」兩篇，雖然也提到了「天」「鬼」，而却已經不是賞賢罰暴的宗教範疇。在這些修正裏面，說明了「墨經」作者已經漸漸脫離維新傳統的束縛。

再就發展部分來看，「經上」云：「君，臣萌（民）通約也。」「經說上」云：「君，以若名（順民）者也。」這是對於墨子「尙同」思想的一大發展。在這一發展裏面，已經把君權神授說，改變成古代民主的民約論。「經上」云：「生，刑（形）與知處也。」「經說上」云：「生，盈之生，商（常）不可必也。」這就是說形體和精神相結合則謂之生；反之，相分離則謂之死。但人類不能長生不死，形體和精神總有分離的一天，所以說「常不可必也」。這又是從「明鬼」思想裏面，發展出神滅思想的萌芽。尤其重要的是墨子的研究，不出乎政治、倫理範圍，而「墨經」作者則對於幾何學、物理學、數學、光學等自然科學，都有獨立的研究和空前的發現。這一發展，無疑的是對於賢人作風的否定，在中國古代思想

見上，對「新時代」。

「墨經」既是辯墨一派所作，因而對於當時各種詭辯思想，也都有所批判。例如「經上」云：「辯，爭彼也；辯當，勝也。」「經說上」云：「辯：或謂之牛，（或）謂之非牛，是爭彼也，是不俱當，不俱當必或不當，不當若犬。」「經下」云：「謂辯無勝，必不當！說在辯。」「經說下」云：「……辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」這是對於「莊子」「齊物論篇」「辯無勝」說的批判。莊子從相對主義詭辯論出發，不承認人類關於事物的認識有客觀的真理標準；所以主張「辯無勝」。反之，「墨經」作者以為事物有它的客觀性質，人類可以得到真理的認識；辯論是判斷正誤的方法。但是，真理只有一個，所以凡是發生辯論的場合，辯論的雙方，決不能都對。因此，可以說「是不俱當，不俱當必或不當。」在辯論當中，勝負之分，以人類的觀念契合於事物的客觀性質為標準；所以說「當者勝也」。

「墨經」作者不但批判莊子的相對主義詭辯論，同時對於惠施和公孫龍的詭辯思想，也都有所[illegible]……不是，[illegible]在盡。「經說下」云：「堯、木與夜[illegible]……這就是[illegible]「類」概念為基礎，批判了惠施「合同[illegible]……無比而同之」，有「……類不比」的原則[illegible]

面，惠施的「合同異」觀點，就成了類比而不知類的錯誤體系。

對於公孫龍的「堅白石二」，「經上」云：『堅白不相外也。』「經下」云：『堅白，說在因。』「經說下」云：『堅得白，必相盈也。』這就是說石得堅性和石得白色，是相因相盈，結爲一體，而不能相外。在同一的石裏面，由於觸覺和視覺的差別，雖然可以發生無堅得白，或無白得堅的感覺，但是，這只是知與不知的差別，不能因此而否定堅白在客觀上互爲一體。所以「經下」云：『於一，有知焉有不知焉，說在存。』「經說下」云：『於石一也，堅白二也而在石，故有智焉有不智焉，可。』

對於公孫龍的「白馬非馬」，「大取篇」云：『白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也；乘驪馬，乘馬也。』這就是說，天下無無色之馬，凡馬皆有色，馬的共相就在於馬的個體裏面；離開了具體的馬，就不能另有抽象的馬的共相。這種共相不能離個體而存在的觀點，依然是堅白相盈而不相外的看法。如果說公孫龍的思想近於實在論，則「墨經」作者的立場就近於唯名論。

但是，「墨經」作者承藉了墨子「非人者必有以易之」的傳統，所以在哲學思想上，也就不止於消極的批判，而在認識論和邏輯學上，尤其有不少的光輝成就。

在認識論和邏輯學上，「墨經」作者一面發展了墨子思想，一面又綜合了名辯成果，從

墨家立場，對於古代哲學思想，作出了一個總結。這在「小取篇」的開頭，就有左列一段名貴的說明：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉（乃）摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。

這裏所說的「辯」，也就是邏輯的同義語。邏輯的功能，據這裏所說，計有：（一）明是非，（二）審治亂，（三）明同異，（四）察名實，（五）處利害，（六）決嫌疑等六種。邏輯所以能有這些功能，在於它能夠「摹略萬物之然，論求羣言之比」。所謂「摹略萬物之然」，就是說主觀的觀念，能夠反映客觀事物的眞實，和客觀事物的眞象相契合；所謂「論求羣言之比」，就是說能夠集思廣益，批判的接受各家的意見，而加以鎔化組織，使它們成爲自己意見的構成部分。從這裏看來，「墨經」作者的邏輯思想，和認識論有着密切的連繫。

「墨經」作者爲了使邏輯能夠實現這些功能，指出了四種方法：（一）以名舉實，（二）以辭抒意，（三）以說出故，（四）以類取、以類予。這是墨家邏輯思想的要點，茲分別說明如左：

（一）以名舉實，這是墨家的概念論的根本規定。意思是說人類的概念應該和事物的真象相一致。這種一致，「經說上」謂之『名實耦，合也。』這種「合」，就是使人類的概念成爲實現意志，指導實踐的方法的基礎，所以接着又說：『志，行，爲也。』只有概念和事物相一致，才能在實踐上發生指導的力量，所以又說『名實合爲』。反之，如果概念和事物的真象不符合，當然也就不能成爲指導實踐的方法。在這裏，表現着墨家邏輯思想的唯物論性質。

（二）以辭抒意，這是墨家邏輯思想上的判斷論。此所謂「辭」，就是命題；而命題則是判斷的形式。合兩個概念構成一個判斷，並在「以名舉實」的前提之下，使判斷成爲實現主觀意志的方法，所以說「以辭抒意」。判斷既是實現意志的方法，邏輯的功能，例如「審治亂，處利害，決嫌疑」等等，當然也就可以實現。從這裏，可以看出墨家邏輯思想的實踐精神。

（三）以說出故，這是墨家的推理論。「經說上」云：『方不障，說也。』可知所謂「說知」，也就是從推理論而得的知識。但是，墨家的推理，不是離開事物作概念的遊戲，而是更深一層來把握事物所以形成自己的原因。這種原因，「墨經」謂之「故」。「故」的概念，爲墨子所發現，在「墨經」作者這裏，又得到新的發展。「經上」云：『故，所得而

後成也。』這就是說，「故」是事物所以形成自己的原因。這原因又分兩種。「經說上」云：『故，小故有之不必然，無之必不然。……大故有之必然，無之必不然。』這裏的「小故」，就是條件；「大故」就是根據。只有條件不必能形成事物，沒有條件，事物也絕不能形成；所以說『有之不必然，無之必不然。』有了根據，事物遲早必然成立，沒有根據，一定不能成立，所以說『有之必然，無之必不然。』從「故」裏面，又分出了「大故」和「小故」，這是「墨經」作者對於墨子思想的發展。「墨經」作者以為事物的原因，不在於事物的表面，而在於事物的內部，所以要發現原因，就需要推理。「以說出故」的道理就在這裏。但是，怎樣推理呢？「墨經」作者在「小取篇」裏提出了七種方法：

（1）『或也者，不盡也。』這是說遇有事物的性質不盡然的場合，例如馬不盡是白馬，我們的推理只能是或然的推理，不能是必然的推理。

（2）『假也者，今不然也。』這是說在事物只有可能性而無現實性的場合，我們只能作假設的推理，而不能作實然的推理。例如：如果美、蘇不能調和，則世界第三次大戰將不能避免。

（3）『效也者，為之法也。所效者，所以為之法也。故中效則是也；不中效則非也。此效也。』這是說法則從實踐上歸納而出，而人類在實踐上所對付的客觀事物，則是法則所

從產生的基礎。根據這種法則，可以推知同類事物的任何個體。而這個推論是否正確，也是看它在實踐上是否「中效」為標準。

（4）「辟也者，舉也（他）物而以明之也。」這是說以所知喻所不知的類比推理。但是，「墨經」已經有了「異類不比」的原則，所以也是發展了墨子的類比方法。

（5）「侔也者，比辭而俱行也。」「侔」和「辟」相近，不過，「辟」是舉他物以推知此物，「侔」則是用此辭以推知彼辭。也就是兩個相同的命題，彼此互訓，以求貫通的推理方法。

（6）「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」這是根據已成的實例，以推知將成的事物。也就是一種援例推理方法。

（7）「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也（他）者同也，吾豈謂也（他）者異也。」這是說遇有「所不取」的事物和「所取」的事物為同類，我們就可以根據「所取」以推知「所不取」。

總計這七項推理方法，都以「類」「故」兩概念為根本前提。

（四）「以類取，以類予」，這是墨家邏輯思想的根本定理。「大取篇」云：「語經，……三物必具，然後足以生。……夫辭以故生，以理長，以類行者也。立辭而不明於其所

生，妄也。今人非道無所行，唯有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。」這是說邏輯的判斷，從事物的內部原因裏面，有了根據；依據這種原因的客觀規律而成長，並且以事物的類別爲範圍而進行推理。確立判斷而不能把握事物的內部原因，就是妄人妄語。判斷一旦變成了妄語，在實踐上必然陷於困惑。推理從判斷而生，判斷既成爲妄語，推理當然也失掉指導實踐的效用。因而，整個的邏輯功能，也就不能實現。

我們前面說過，「墨經」作者的邏輯思想，從「摹略萬物之然」出發，和認識論有密切的連繫。這就是說，認識是外界事物的反映，人類雖然有能知的官能，但是，如果不和所知的對象相接觸，依然不能有認識。「經上」云：『知，接也。』「經說上」云：『知也者，以其知（能知的官能）過物而能貌之也。』這裏所說的「過」，也就是和物相交接；所謂「貌」，也就是「摹略」或反映的意思。在這裏，「墨經」作者顯然是承接着墨子經驗論的傳統，否定了生而知之的先驗思想。

「墨經」作者雖然固守着經驗論的立場，但是，却也沒有抹煞思維的認識價值。思維在「墨經」裏面名爲「心」。「經上」云：『聞，耳之聽也；』『循所聞而得其意，心之察也。』『言，口之利也；』『執所言而意得見，心之辯也。』這明白的強調了思維對於感覺

的優越性。在這裏，表現着對於墨子極端經驗主義的修正和發展。

「墨經」作者雖然肯定認識是外界事物的反映，但是，却也強調了積極能動的認識能度。「經上」云：『慮，求也。』「經說上」云：『慮也者，以其知（能知的官能）有求也。』「經上」又云：『恕，明也。』「經說上」云：『恕也者，以其知（能知的官能）論物而其知也著。』這就是說認識不是等待着事物反映到主觀裏面來，而是向事物追求，要求它暴露出自己的本質；對於事物必須能夠加以主動的改造剖析，然後才能深切明著的認識。這種「有求」「論物」的認識態度，顯然是墨子實踐精神的發展。清儒顏習齋以「手格猛獸」之「格」釋「格物致知」，和「墨經」作者這種態度，頗爲相類。

第二節　荀子對於古代哲學思想的總結

荀子在戰國末葉，以繼承孔子、子弓的大儒自命；而對於儒家的子張、子夏、子游都斥爲「賤儒」，對於曾子、子思、孟軻也都有嚴厲的批評。荀子以儒家正統自任，殊爲明白。荀子又從儒家立場出發，對於各學派的思想，都有批評；舉其犖犖大者言之：（一）批評墨家，「有見於齊無見於畸」，「蔽於用而不知文」。（二）批評宋鈃，「有見於少無見於多」，「蔽於欲而不知得」。（三）批評愼到，「有見於後無見於先」，「蔽於法而不知

賢」。（四）批評申不害，「蔽於勢而不知智」。（五）批評惠施，「蔽於辭而不知實」。（六）批評「老子」，「有見於詘（屈）無見於信（伸）」。（七）批評莊子，「蔽於天而不知人」。凡各家之所「蔽」，他都給以批評；各家之「不知」和「無見」，他都加以強調；各家之「有見」，他都予以接受。所以，荀子的確是從儒家立場上，對於古代哲學思想作出了一個總結。

如果說「墨經」作者的總結，主要在邏輯學方面有了鉅大的成就；則在荀子的總結裏面，當以宇宙觀方面的成就最爲光輝。

荀子在宇宙觀方面的成就，首先是把孔子所說的「天」的宗教思想，和思、孟學派所說的「天」的玄學思想，一概推翻；把「天」看成一種具有客觀法則的自然的物質系統。例如他說：

天行有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩（循）道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祅怪不能使之凶。（「天論篇」）

在這裏，完全是唯物論無神論的宇宙觀。從這種宇宙觀出發，儒家所說的「知天」和「事天」，就完全喪失了前提；反之，以人類征服自然的態度爲根據的「戡天」思想，則是必

然的結論。所以他說：

> 大天而思之，孰與物畜而制（裁）之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而物之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之（也）！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。（同上）

這裏所說的「制天命」、「騁能」、「理物」等，通統是人定勝天的積極態度。在這一點上，和「有見於詘無見於信」及「蔽於天而不知人」的「老」、「莊」、思想，針鋒相對。在人定勝天的積極態度上，人類就可以成爲君臨自然的自由主人。所以又說：

> 如是，則知其所爲知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。（同上）

此所謂「天地官而萬物役」，也就是宰理宇宙而役使萬物。這種境界，不是抹煞宇宙法則所能到達，完全是理解了宇宙法則以後，在主觀和客觀一致的基礎上所產生的。所以又說：

> 天有其時，地有其財（材），人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。（同上）

這對於思、孟學派所說的「與天地參」，是一個嚴厲的批判。在這一點上，表明了荀子批評思、孟，根本上是唯物論和唯心論的對立。

荀子這種强調人爲力量的宇宙觀，無疑的是受了墨家的影響。因爲如果沒有「墨經」作者的自然科學研究，荀子這種「戡天」思想根本就不能產生。前面我們說過，「墨經」作者從自然科學出發，導出了神滅論的萌芽。同樣，荀子也從他關於「天」的無神論思想出發，發展了墨家的神滅思想。例如他說：

形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉。夫是之謂天情。（同上）

「形具而神生」，其反面的命題自然是「形毀而神滅」。「好惡喜怒哀樂」既以「神生」爲依據，自必隨「神滅」而消散。荀子以爲「夫是之謂天情」，「情」「誠」字通，則精神不能離開物質而獨立存在，即是宇宙或自然的本然法則。似此，無鬼論、無神論與唯物論，就結成了相互滲透的三位一體。「史記」「孟荀列傳」所說：『荀卿嫉濁世之政，……不遂大道而營巫祝，信禨祥，』正是此義。並且，上引荀子的神滅思想，不僅較「墨經」更進一步，同時亦是整個古代神滅論萌芽的綜合與發展。「史記」「孟荀列傳」說荀子『推儒墨道德之行事興廢序列』，其實際所指的部分，亦當在此。

荀子的神滅思想，到漢代被桓譚、王充所發展；他關於「天」的思想到唐代被柳宗元、劉禹錫所承繼。這是古代哲學思想上重要收穫。

荀子在認識論上，大體是承繼孔墨的經驗主義。不過，對於思維的優越性問題，比較

「墨經」作者所說更爲清楚。例如他說：

凡觀物有疑（按：疑與擬同，定也）。心中不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝以爲蹞步之澮也，俯而出城門以爲小之閨也，酒亂其神也。厭目而視者，視一爲兩；掩耳而聽者，聽漠漠以爲哅哅也，勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。水動而景（影）搖，人不以定美惡，水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當，夫苟不當，安能無過乎？（「解蔽篇」）

在這裏，荀子設定「遠蔽其大」和「高蔽其長」等實例，證明人類能夠運用思維，判定感覺上物像的變化，是由於空間的高遠；這充分強調了思維對於感覺的優越性，比「墨經」所說「心之察」和「心之辯」，實遠爲具體而明白。荀子這一思想，也爲王充所承藉，用作批評墨子極端經驗主義的理論。

另一方面，荀子的認識論，因爲受了宋鈃、尹文「接萬物以別宥爲始」的影響，在「解蔽篇」裏面所表現的客觀觀照主義的觀點，到了清代，成了戴東原認識論的主要源泉。

荀子在邏輯學方面，比較「墨經」作者沒有很多新的成就。不過，關於共名與別名的關係問題，就「正名篇」所說：『單足以喻則單，單不足以喻則兼』看來，似乎比「墨經」的見解，更爲接近於科學。此外，在「性惡篇」裏面，對於孟子性善論所作的批評，運用矛盾律，也頗多光輝的範例。

荀子的性惡論本質上和霍布士『人類對於人類是豺狼』的命題，有同一意義。他以爲「善」是後天的教化力量所致，不是先天所固有。「勸學篇」所說『干越夷貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也，』和孔子『性相近也，習相遠也』之說，十分相一致。尤其應該注意的是：這種性惡論正是韓非法治理論的基礎。

但是，不論如何，荀子究竟是儒家，他的全部思想，都歸結於「禮」。荀子的「禮」，不但是「法之大分，類之綱紀」，而且是自然和社會的共同法則。例如他說：

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬變而不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉？……故……禮者，人道之極也。（「禮論篇」）

這種形而上學的看法，無疑的是晚出的「禮記」之所本。這種理論，在荀子的思想裏面，本來就和「民易一以道而不可與共故」的愚民政策相結合，在中古時代，當然要轉化成

絕對王權的御用思想。所以，荀子的哲學思想，在整個中古時代，幾乎成爲絕學，獨有他關於「禮」的理論，則藉「禮記」一書成了神聖不可侵犯的正宗思想。

第三節　韓非對於古代哲學思想的總結

韓非和李斯俱事荀子，但他却離開儒家，成了法家的集大成者。儒家的傳統，始終對於氏族貴族保留餘地；但是，到了戰國末葉，這種氏族貴族完全變成了古代社會的絆脚石，他們只能使古代社會潰爛腐化，不能使古代社會安定，尤其不能解決古代社會的矛盾，使之走向更高級的發展。戰國時代齊及三晉的法家，根本上都是和氏族貴族不可兩存的「知術」、「能法」之士。韓非在戰國末年，社會從古代到中古的轉灣點上，脫離儒家而轉入法家，這完全是思想的合理發展。

韓非的思想，一面集法家的大成，一面又承藉於墨、荀，更以反氏族貴族爲立場，所以他的體系，就充滿了反對守舊復古的積極精神。關於這一點，我們首先應該分析他的歷史觀。

中國古代哲學思想裏面的歷史觀，由於先王觀念的支配，向來沒有進化的觀念。先王觀念只在「墨經」作者那裏出現了初步的否定，到韓非又作出進一步的發展。例如他說：

今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修（循）古，不法常可，論世之事，因為之備。宋人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身為宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。（「韓非子」「五蠹篇」）

韓非這種「不期循古，不法常可」的歷史觀，和荀子以及一般儒家的思想，殊不相容；而和「墨經」作者所說『自古察之今，固是不能治也』的看法，則恰相承接。

韓非不但在歷史觀上承接於墨家，在認識論上，也發展了墨子以「取」為標準判別知識眞僞的實踐方法。例如他說：

澹臺子羽，君子之容也，仲尼幾（貴識）而取之；與處久，而行不稱其貌。宰予之辭，雅而文也，仲尼幾而取之；與處，而智不充其辯。故孔子曰：「以容取人乎？失之子羽！以言取人乎？失之宰予」！故以仲尼之智，而有失實之聲。今之新辯濫乎宰予，而世主之聽眩乎仲尼，為悅其言，因任其身，則焉得無失乎？是以魏任孟卯之辯而有華下之患，趙任馬服之辯而有長平之禍，此二者，任辯之失也。夫視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍；水擊鵠雁，陸斷駒馬，則臧獲不疑利鈍，發齒吻，相形容，伯樂不能以必

馬；授車就駕，而觀其末塗，則臧獲不疑駑良。觀容服，聽言辭，則仲尼不能以必士；試之官職，課其功伐，則庸人不疑於愚智。故明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍。（「顯學篇」）

韓非在認識論上所以強調「任辯之失」，是因爲當時的氏族貴族御用了學士的詭辯，來掩蔽真象。例如他說：

當塗之人擅事要，則內外爲之用矣。是以諸侯不因，則事不應，故敵國爲之訟（頌）；百官不因，則業不進，故羣臣爲之用；郎中不因，則不得近主，故左右爲之匿；學士不因，則祿薄禮卑，故學士爲之談也。此四助者，邪臣之所以自飾也。（「孤憤篇」）

在韓非看來，這種被御用的學士詭辯，實質上是扼殺賢能，阻撓智辯的反動思想。所以又說：

凡法術之難行也，不獨萬乘，千乘亦然。人主之左右，不必智也，人主於人有所智而聽之，因與左右論其言，是與愚人論智也。人主於人有所賢而禮之，因與左右論其行，是與不肖論賢也。智者決策於愚人，賢人程行於不肖，則賢智之士羞，而人主之論悖矣。人臣之欲得官者，其修士且以精潔固身，其智士且以智辯進業，不能以貨賂事人；

悖其清潔治辯，而吏不能以枉法爲治，則修智之士，不事左右，不聽請謁矣。人主之左右，行非伯夷也，求索不得，貨賂不至，則精辯之功息，而毀誣之言起矣。治辯之功，制於近習，精潔之行，決於毀譽，則修智之吏廢，而人主之明塞矣。不以功伐決智行，不以參伍審罪過，而聽左右近習之言，則無能之士在廷，而愚汚之吏處官矣。（同上）

這裏所說的「參伍」，也就是實踐。從實踐上來判別認識的眞僞，這種方法和氏族貴族所利用的詭辯空談，根本不能相容。韓非這種認識論，在當時的實踐意義上，無疑的和法家的反氏族鬥爭有密切連繫。所以又說：

知術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣……無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所謂重人也。知術之士明察，聽用且燭重人之陰情；能法之士勁直，聽用且矯重人之姦行。故知術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是知法之士，與當塗之人，不可兩存之仇也。……故資必不勝，而勢不兩存，法術之士，焉得不危。其可以罪過誣者，以公法而誅之。其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僇於吏誅，必死於私劍矣。（同上）

正因爲韓非的認識論在實踐上是「與當塗之人不可兩存之仇」，所以到了邏輯學上，韓

非也就更進一步發展了矛盾律。例如：

夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治。今兼聽雜學謬行同異之辭，安得無亂乎？（「顯學篇」）

舜之救敗也，則是堯有失也；賢舜則去堯之明察，聖堯則去舜之德化，不可兩得也。楚人有鬻楯與矛者，譽之曰：吾楯之堅，物莫能陷也。又譽其矛曰：吾矛之利，於物無不陷也。或曰：以子之矛陷子之楯，何如？其人弗能應也。夫不可陷之楯與無不陷之矛，不可同世而立；今堯、舜之不可兩譽，矛楯之說也。（「難一篇」）

客曰：人有鬻矛與楯者，譽其楯之堅，物莫能陷也，俄而又譽其矛曰：「吾矛之利，物無不陷也」。人應之曰：「以子之矛陷子之楯何如」？其人弗能應也。以不可陷之楯與無不陷之矛爲名，不可兩立也。夫賢之爲勢不可禁，而勢之爲道也無不禁，以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛楯之說也。夫賢勢之不相容亦明矣。且夫堯、舜……千世而一出，……今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一世治也。（「難勢篇」）

似此，矛楯之說，常常和否定先王觀念的思想相互連繫，可見矛盾律在當時是一種反對復古守舊的進步思想方法的原理。這種原理，在韓非這裏所以進步，據「問田篇」所說，他所以要不「避死亡之害」，「立法術，設度數」，是爲了「利民萌，便衆庶」。

第二篇　中古哲學思想

第五章　兩漢的經學思想和魏晉的玄學

第一節　兩漢的經學思想和經今古文學之爭

從秦始皇統一六國，古代社會終結，中古社會開幕。秦代爲時頗暫，漢興，率因秦制；至武帝時代，中古制度遂於穩定。中國的哲學思想，也從武帝時代起，染上了中古色彩。這種色彩計有下列幾點特徵：其一，與中古專制的大一統要求相適應，哲學思想也開始受到了政治的統制。武帝罷黜百家，獨尊儒術，是宣佈了儒外無學；宣帝詔諸儒講五經同異於石渠，親稱制臨決，更規定了儒內無派。在嚴格的思想統制下面，欽定了儒家的正宗地位。其二，處於正宗地位的儒家，適應着中古王權的絕對性，完全成了王室的忠實奴婢；其思想的內容，是利用宗教迷信從天上說明王權絕對化的根據；其思想的形式，是以儒經的箋註解釋代替獨立的自由研究。這種色彩，到東漢更加顯著。光武帝宣布圖讖於天下，固然表明了正宗儒家哲學思想的宗教內容；而明帝幸辟雍，正坐自講，諸儒執經問難於前，冠帶縉紳之

人，闚揣門而觀聽者，蓋億萬計，則更明白的繪出了一幅儒學宗教化的圖像。

漢代這種正宗的儒家哲學，以董仲舒著的「春秋繁露」和班固筆錄的「白虎通義」爲代表。這兩部書都屬於今文學派；而所謂今文學派，名義上雖標榜着儒家的招牌，實質上則是以思、孟學派爲主而又和鄒衍的陰陽學派混合了的宗教迷信體系。關於此點，章太炎在他的「駁建立孔教議」裏面，有正確的敍述和評價。他說：

孔子之在周末，與夷、惠等夷耳；荀、孟之徒，爲曾不竭情稱頌，然皆以爲百世之英，人倫之傑，與堯、舜、文、武伯仲，未嘗儕之圜丘淸廟之倫也。及燕、齊怪迂之士，興於東海，說經者多以巫道相糅。……伏生開其源，仲舒衍其流。是時適用少君、文成、五利之徒，而仲舒亦以推驗火災，救旱止雨與之校勝，以經典爲巫師豫記之流；而更曲傅「春秋」，云爲漢氏制法，以媚人主而棼政紀。昏主不達，以爲孔子果玄帝之子，眞人尸解之倫。讖緯蠭起，怪說布彰，曾不須臾而巫蠱之禍作，則仲舒爲之前導也。自爾，或以天變災異，宰相賜死，親藩廢黜，巫道亂法，鬼事干政，盡漢一代，其政事皆兼循神道。（「太炎文錄」初編卷二）

在這種正宗儒家哲學思想裏面，所謂「天」完全是一個有意志有好惡的主宰。這個主宰，按照自己的構造，創造人類，使人類執行自己的意志，並且據「春秋繁露」的「人副天

數篇」所説：人類的骨格數目，耳目的位置和聰明，血脈的流通，直立的姿式，鼻口的呼吸，以及內有五臟外有四肢等等，都完全符合着陰陽五行四時的變化。像這樣，人類的最高責任和義務，就是順從天命。

在「天」的命令裏面，主要的就是任命王者來統治人類。據「王道通三篇」所說：『古之造文者，三畫而連其中謂之王。三畫者，天地與人也；而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？』這樣看來，所謂「王者」，根本上就是『上謹於承天意以順命也；下務明教化民以成性也』的天意化身，因而要順從天命，也就不得不服從王者。據「官制象天篇」所說：『三人而為一選』，根據着『三月而為一時』；『四選而止』，根據着一年『四時而終』；『天以四時之選，而以十二節相和而成歲；王以四位之選，與十二臣相砥礪而致極』。這樣，要服從「王者」，也就不得不服從「王者」的制度。

「王者」既是天意的化身，「王者」所施行的政制，當然也在天道上有它的根據。據董仲舒來說，就是『行仁義而羞可恥』。更進一步具體化，也就是「三綱五紀」的道德規範。「三綱五紀」的根據，據「春秋繁露」「深察名號篇」說：『君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。……仁義制度之數，盡取之天。……王道之三綱，可求於天。』據「白虎通義」「五行篇」說，則在於五行相勝。

陰陽五行四時的運行，是一個循環過程。董仲舒又根據這種「天之道終而復始」的循環論，建立了他的歷史觀。據「三代改制質文篇」所說，歷史的運動，就是黑白赤三統的終而復始。這種三統說在「白虎通義」的「三正篇」裏面，又名爲「三正」。它們以夏爲黑統，商爲白統，周爲赤統；繼周而起的又爲黑統。本來鄒衍有所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」之說，董仲舒一派的歷史觀，正是損益鄒衍的理論而成。根據這種歷史觀，漢代的王朝統治，就有了不可動搖的根據。「前漢書」「董仲舒傳」所說，「道之大原出於天，天不變道亦不變」，就是這個意思。

綜上所述，可知今文學派的哲學思想，本質上是以當時君臣男女父子的中古制度爲根據，用主觀的比附方法，類推出宇宙的構造，更以這種宇宙觀爲根據，證明中古絕對王權的專制制度爲合理。所以漢代的帝王，就欽定這種哲學爲正宗思想。

但是，今文學派的哲學思想儘管在王室取得了正宗地位，而在野巨儒多明古學，其片語單詞率爲學士所崇尙，所以從西漢末年起，就發生了「經今古文學之爭」。

所謂「經今古學之爭」，從表面上看，是起於諸儒說經時所根據的版本不同，即今文學派以漢時通行的隸書版本爲根據，古文學派以六國文字版本（舊說爲「籀書」，茲據王國維的考證）爲根據，而在實質上則是哲學思想上的派別之爭。因爲用六國文字所寫的古文學派

的經典，較之今文學派的經典，不僅字句不同，篇章不同，卽其解說的思想方法和內容，也根本不同。大體言之，古文學派和今文學派比較起來，相對的保持着古代哲學思想的積極精神，對於正宗的宗教迷信，則持存疑或迴避的態度。關於此點，以馮友蘭所說較爲公允：

古文家之經學，其說經不用緯書、讖書及其他陰陽家之言，一掃當時「非常可怪之論」，使孔子反於其師之地位。此等經學家，實當時之思想革命家也。……古文經學家之經典及經說，比於今文經學家之經典及經說，多爲後起，無可疑義。然若謂其爲僞，則卽今文經學家之經典，本不必卽孔門之舊；其經說更多孔門所未嘗夢及之「非常可怪之論」，本亦何嘗「眞」？若就經說論，則古文經學家所說尙爲較近於孔門面目也。……劉歆尙講五行災異，可見其尙不免受陰陽家之影響。然其所作「七略」，綜論上古學術之源流派別，認各家之起皆有其歷史的根據，不雜所謂「非常可怪之論」，實純就古文經學家之見解以立言，在當時亦實一部革命的著作也。（「中國哲學史」頁五七四至五七六）

馮友蘭認古文學派爲「思想革命家」，誠不免評價過高；但古文學派却也是和當時正宗思想立於對立地位的異端思想。所謂異端思想，一方面有它的積極意義，另方面也有它的歷史限制。古文學派的積極方面，前引馮友蘭的話已經說明；其歷史的限制，則從這一爭論的經過和結果上，可以說明。據周予同所著「經今古文學」一書的歸納，這一論爭，從兩漢末

年到東漢末年，前後二百餘年之久，其經過和結果的主要內容，有如左表：

次數	時期	人物：今文派	人物：古文派	對象	結果
第一次	前漢哀帝建平元壽間（紀元前六至一年）	太常博士 孔光 龔勝 公孫祿	劉歆	古文尚書（古） 逸禮（古） 左氏春秋（古） 毛詩（古）	古文經傳不得立官學
第二次	後漢光武帝建武間（紀元二五至五五年）	范升	韓歆 許淑 陳元 李封	費氏易（古） 左氏春秋（古）	左氏春秋立於官學漸廢
第三次	後漢章帝建初元年至四年（紀元七六至七九年）	李育	賈逵	左氏春秋（古） 春秋公羊傳（今）	
第四次	後漢桓帝至靈帝光和五年（紀元一四七至一八二年）	何休 羊弼	鄭玄	左氏春秋（古） 春秋公羊傳（今）	

就此表來看，古文家只是對於今文家的經說持有異議，而以自己的經說爲眞經學。其次，是對於自己的經說爭取正宗地位，求待合法的存在。他們並不敢反對當時的思想統制政策，尤其不敢懷疑經典。這種態度，就是所謂「經學態度」。在這種經學態度裏面，存在着妥協精神；所以越到後來，古文學派越接受今文學派的影響。例如賈逵，據「後漢書」本傳所載，他就完全把「左氏春秋」曲解爲圖讖之學。到了馬融、鄭玄，更公開的宣傳神仙說和讖緯說。

但是，對於經今古文學之爭，我們不能單看它的結果，應該進一步了解它的意義和影響。就意義方面說，在今文學派正宗化的時代，竟有古文學派出而與之對立，這證明了有正宗必有異端，哲學思想上的統制政策，永遠不會成功。就影響方面說，古文學派本身雖然和今文學派相妥協，而却在另一方面引出了更堅決而更澈底的異端思想。這就是桓譚和王充的異端哲學思想。

第二節　從桓譚到王充的異端哲學思想

在今文經學和圖讖迷信的正宗化時代，除了一部分古文家投降以外，還有不少的學者保持着異端傳統。例如楊雄、鄭興、尹敏等人，都還有反讖緯迷信的思想；就中特別應該提起

的是桓譚和王充。

桓譚和王充的異端思想，除了古文學派的傳統而外，又都接受了道家的影響。漢代的道家，從武帝獨尊儒術以來，就轉入於異端地位；並在它的異端立場上，注意到自然科學的研究，對於當時的正宗宗教迷信觀念，及中古統治者的腐化意識，不斷的提出批評。例如淮南王的「鴻烈集」，和楊王孫的「羸葬書」裏面，就有明白的表現。所以接受道家影響，就成了桓譚和王充的異端哲學之所以特別堅決而徹底的主要原因。

據「後漢書」本傳所說，可知桓譚無疑的是經古文學派的儒家；但據「前漢書」的班固「自敘」來看，又可知桓譚也同樣無疑的是接受了當時的道家思想。也正因如此，所以桓譚不但是圖讖迷信的堅決反對者，並且也是空前的神滅論者。

據桓譚本傳載：『建武初，徵待詔，上書忤旨不用。後拜議郎，上「陳時政疏」，書奏不省。又上「抑讖重賞疏」，光武省奏愈不悅。其後，有詔會議靈臺所處，帝謂譚曰：吾欲讖決之，何如？譚默然良久，曰：臣不讀讖。帝問其故，譚復極言讖之非經。帝大怒曰：桓譚非聖無法！將下斬之。譚叩頭流血良久，乃得解。出為六安郡丞，意忽忽不樂，道卒。』這段記載，充分說明了桓譚是為反對讖諱迷信而死的異端悲劇學者。

桓譚的神滅思想，主要的表現在「新論」「祛蔽篇」裏面。首先他說明「精神居形體，

如火之然燭矣」。他認爲精神隨形體而存滅，「猶火之隨脂燭多少長短爲遲速」；形體爲本，精神爲末，「及本盡者亦無以變」。今按以燭火喻形神而主張形毀而神滅，是王充、傅玄、楊泉等慣用的論證方法；這種方法，實在是從桓譚開始。在這一點上來看，桓譚的「祛蔽篇」，對於中古哲學思想上的神滅理論，實有重大影響。

其次，桓譚的神滅理論，和他的自然科學精神直接相連。例如「祛蔽篇」所說：『余見其旁有麻燭，而炧垂一尺所，則因以喻事；』『余嘗夜坐飲內中，然麻燭，燭半壓欲滅，乃扶持轉側，火遂度而復，則維人身或有虧剝，劇能養慎善持，亦可得度；』『余後與劉伯師夜燃脂火坐語，燈中脂索而炷燋禿將熄滅，則以示曉伯師言：人衰老亦如彼禿燈矣』云云，皆是確證。此等自然認識，雖不脫直觀的原始性質，但是，這種直接觀察自然事物的研究立場，卻是漢代的儒家所一向缺乏的，而這一點正是桓譚得力於漢代道家的旁證。

又次，桓譚的自然認識，亦不止於自然與人事的個別類比，實係一種自然主義的宇宙觀。「祛蔽篇」末段，概括「草木五穀」與「禽獸昆虫」的生長通則，以證明『生之有長，長之有老，老之有死，若四時之代謝』云云，就是明證。這種自然主義的宇宙觀，不但給秦、漢以來的長生迷信以決定的打擊，同時也是他的神滅思想的基礎。王充的「物勢」、「自然」及「論死」三篇的思想，也是從這裏發展而成。

再次，桓譚從自然主義宇宙觀出發，不僅關於神滅問題提出了光輝的解答；並且對於人類的疾病和壽夭也完全從社會和政治方面探求原因。這種方法，就是近代科學上所謂社會醫學的方法。例如他說：『古昔平和之世，人民皆堅強老壽，』『後世遭衰薄惡氣，故多凶短折，中年夭卒。』他這種結論，顯然是從兩漢之際的農民戰爭的悲劇裏面概括而來。

最後，在桓譚的思想體系裏面，充滿着科學的實證精神，因而對於一切的詭辯，也不能不加以批評。例如在「新論」的「離事篇」裏面，關於公孫龍的詭辯思想曾云：『公孫龍六國時辯士也。爲堅白之論，假物取譬，謂白馬爲非馬。非馬者，言白所以名色，馬所以名形也；色非形，形非色。人不能屈。乘白馬無符傳欲出關，關吏不聽。此虛言難以奪實也。』這種批評，無疑的是復述了韓非的意見；但是，韓非的邏輯思想能夠在桓譚這裏保存下來，也是一件值得注意的事情。

不過，桓譚的思想也有矛盾。例如「辨惑篇」云：『劉子駿信方士虛言，謂神仙可學。嘗問言人誠能抑嗜欲闔耳目，可不衰竭乎？余見其庭下有大榆樹，久老剝折，指謂曰：彼樹無情欲可忍，無耳目可闔，然猶枯槁朽蠹；人雖欲愛養，何能使不衰。』這和他的神滅思想恰相一致。但在「祛蔽篇」裏面卻又說：『余前爲王翁典樂大夫，見樂家書記言，文帝時得魏文侯時樂人竇公，年百八十歲，兩目皆盲，文帝奇而問之曰：因何服食而能至此耶？對

曰：臣年十三失明，父母哀其不及衆技事，教臣爲樂，使鼓琴，日講習以爲常事；臣不能導引，無所服餌也，不知壽得何力。余以爲竇公少盲，專一內視，精不外鑒，恆逸樂，所以益性命也，故有此壽。」這顯然是一個矛盾。所以曹植「辯道論」曾批評桓譚云：「先難子駿以內視無益，退論竇公便以不鑒證之，吾未見其定論也。」

這種矛盾，誠然是桓譚的弱點，但是，另方面桓譚的思想裏面，却包含着漢代一般儒家所絕對沒有的寶貴思想。這一部分寶貴思想，到了王充手裏，又得到了高度的發展。

王充和桓譚時代相接，在學派上來看，王充自然是漢代道家思想的代表，但他幼年師事班彪，也是從儒家轉到道家的異端學者；因而他也就接受了桓譚的思想。例如在「論衡」的「超奇」、「佚文」、「定賢」、「案書」、「對作」等篇裏面，對於桓譚的「新論」備極推崇，都是明證。

從儒家轉入道家，也就是離開正宗而成爲異端學者；所以王充的思想體系，徹始徹終是漢代正宗哲學的反對命題。茲擇要分別述之如左：

第一，正宗儒家的宗教迷信思想，以目的論的宇宙觀爲最高根據；王充在他的「物勢篇」開頭第一句就說：「儒者論曰：天地故生人，此言妄也。」在王充看來，宇宙萬物完全是自然法則的產物；宇宙是一個自然的系統，有它本身的自然法則，萬事萬物都是從自然法

則的運行裏面必然產生出來，並沒有什麼最高的主宰故意的依照自己的目的創造事物。人類也是自然事物的一種，當然不能例外。所以他接着說：『夫天地合氣，人偶自生也。……然則人生於天地也，……因氣而生，種類相產，萬物生天地之間，皆一實也。』這種自然主義的宇宙觀，實質上就是一種無神論思想，和董仲舒所代表的宗教迷信宇宙觀，恰成一個尖銳的對立。

第二，王充從無神論出發，對於正宗思想所包含的一切迷信，提出了全面的批評。就中特別值得注意的就是他的無鬼論。因爲漢代的專制政體，是藉有鬼論而實行厚葬，用厚葬以表示孝親，由孝親而順從王朝。王充根本上否認了鬼的存在。在「論死篇」的開頭就說：『世謂死人爲鬼，有知能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知，不能害人。何以驗之？驗之以物。人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？』王充從無鬼論出發，又導出了兩個主張：其一是薄葬，其二是神滅。茲更分別述之：

（1）薄葬。既然沒有鬼，厚葬就失去了前提；無鬼和薄葬，在王充的邏輯裏面，是一體相連的主張。在這一點上，王充首先就運用着矛盾律批判了墨家。他說：『墨家之議，自違其術，其薄葬而右鬼。右鬼引效，以杜伯爲驗，杜伯死人，如謂杜伯爲鬼，則夫死者有知；如有知而薄葬之，是怒死人也。人情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，雖右鬼其何益哉？

如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違，故以爲非，非與是不明，皆不可行」（「薄葬篇」）。其次又運用着類概念批判了儒家。他說：「異道不相連（異類不比）。……孝子之養親病也，未死之時，求卜迎醫，冀禍消，藥有益也；既死之後，雖審如巫咸，良如扁鵲，終不復使（「使」原作「生」，據黃校改）。何則？知死氣絕，終無補益。治死無益，厚葬何差（「差」有「擇」「求」「義」）乎？倍（背）恐傷化，絕卜拒醫獨不傷義乎？親之生也，坐之高堂之上；其死也，葬之黃泉之下。黃泉之下，非人所居，然而葬之不疑者，以死絕異處，不可同也。……聖人之義，有益於化，雖小弗除；無補於政，雖大弗與。今厚死人，何益於恩？倍之弗事，何損於義？……儒議之所失也」（同上）。這兩段批評在實踐上是駁斥了厚葬之風，在邏輯上是揭發了儒家立論的自相矛盾，儒家事死如事生的概念混亂。

（2）神滅。從無鬼論出發，王充更進一步主張了形毀而神滅。他說：「人之所以聰明智慧（慧）者，以含五常之氣也；五常之氣所以在人者，以五藏在形中也。五藏不傷，則人智惠（慧）；五藏有病，則人荒忽，荒忽則愚凝矣。人死五藏腐朽，則五常無所託矣，所用藏智者已敗矣，所用爲智者已去矣。形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨存之精？……人之死，猶火之滅也。火滅而耀不照，人死而知不惠（慧），二者宜

同一實。……火滅光消而燭在，人死精亡而形存。謂人死有知，是謂火滅復有光也」（「論死篇」）。王充這種神滅論，比起桓譚，不但說明更加清楚，而且也更富於邏輯的精神。

第三，王充在對於正宗思想提出批評時，如前所述，是從同類事物裏面抽出原則，並據此原則以推論其未知的同類事物的真實情況。這種方法，正是墨子以來的類比推理法。例如在「雷虛篇」爲要批評「雷爲天怒」的迷信，而證知「雷者火也」，王充曾說：「何以驗之？以人中雷而死，卽詢其身，中頭則鬚髮燒焦，中身則皮膚灼燎，臨其尸上聞火氣；一驗也。道術之家，以（爲）雷燒石色赤，投於井中，石燋井寒，激聲大鳴，若雷之狀；二驗也。人傷於寒，寒氣入腹，陽中素溫，溫寒分爭，激氣雷鳴；三驗也。當雷之時，雷光時見，光若火之耀；四驗也。當雷擊之時，或燔人室屋，及地草木；五驗也。夫論雷之爲火有五驗，言雷爲天怒無一效，然則雷爲天怒，虛妄之言。」在這裏所表現的自然知識，誠然有它的錯誤；然而王充的邏輯方法，則充滿了科學的實證精神。

第四，從科學的實證精神出發，王充在認識起源問題上，又採用了經驗主義觀點。例如在「實知」，「知實」兩篇裏面，王充舉出許多證據，說明一切的認識來自經驗，連孔子在內，所有的聖人都不是生而知之者，不根據經驗的聞見都不能推論出未知的事物；在這裏，儒者所說聖人「前知千歲，後知萬世」，以及所謂「不學則知，不問自曉」等等的神話，就

沒有存在的餘地。於此應該知道，王充雖然強調經驗，但他卻一樣不忽視思維的重要性。他從荀子強調思維優越性的觀點出發，對於墨子的極端經驗主義提出了批評。在「薄葬篇」裏面他說：「夫論不留精澄意，苟以外效立事是非，信聞見於外，不詮訂於內，是用耳目論，不以心意議也。夫以耳目論，則以虛象為言，虛象效則以實事為非。是故是非者，不徒耳目，必開心意。墨議（明鬼）不以心而原物，苟信聞見，則雖效驗章明，猶為失實，失實之議難以教；雖得愚民之意，不合知者之心，（雖不）喪物索用，無益於世。此蓋墨術所以不傳也。」

所有這些思想，不僅在漢代，就在先秦，也是非常名貴的見解。誠然，王充的思想裏面，也有他的弱點，例如「逢遇」「累害」「幸偶」等篇，存在着宿命論觀點；「命祿」「命義」「骨相」等篇，存在着命運論觀點；「治期篇」以國家盛衰治亂皆由於國命；「宣漢」「恢國」「驗符」「須頌」等篇，則或舉瑞符迷信，或頌漢室功德，幾乎和當時的正宗哲學思想，無所區別。然而，這些弱點之所以成為弱點，只是對於王充的體系而言；如果對於漢代的哲學思想來看，則就是一般的時代色彩。故在「弱點」所以成立的關鍵上，反而見出了王充哲學體系的偉大性。

第三節　魏晉的玄學和反玄學思想

儒家的經學，經過東漢末期的社會動亂，失去了主導地位，到魏、晉時代，適應着莊園制度的確立，「老」、莊的玄學遂成了支配的思想。據范壽康「中國哲學史通論」的統計，當時注釋「老」、莊的著作，計有下列各種：鍾繇的「老子訓」，董遇的「老子訓」，張揖的「老子注」，何晏的「老子道德論」，阮籍的「道德論」，鍾會的「老子注」，孟康的「老子注」，荀融的「老子義」，虞翻的「老子注」，范望的「老子注訓」，王尙的「通老子」，程韶的「老子集解」，張憑的「注老子」，孫登的「老子集注」，崔譔的「莊子注」，向秀的「莊子注」，司馬彪的「莊子注」，郭象的「莊子注」，李頤的「莊子集解」，張湛的「列子注」等。

我們以爲，魏、晉、「老」莊玄學之盛，尙不在於著作之多，而在於當時的思想家用「老」、莊思想解釋儒家經典，將儒家思想也解釋成玄學思想。這種哲學思想的趨勢，以何晏、王弼二人爲代表。「晉書」「王衍傳」說：『魏正始中，何晏、王弼等祖述「老」、莊，立論以爲天地萬物，皆以無爲爲本。』劉勰「文心雕龍」說：『魏、正始中，何晏之徒，始盛玄論。於是聃周當路，與尼父爭塗。』都是指此而言。何晏的著作有「老子道德論」和

「論語集解」爲代表，王弼的著作以「易注」和「老子注」爲代表。在這些著作裏面，他們都用「老」「莊思想解釋儒家哲學，使儒家變成了玄學的附庸。我們已經知道，古代的「老」、莊思想，本來是一種相對主義的詭辯論。這種詭辯論，本來包含着逃避現實的人生態度，所以魏、晉玄學，實質上也是當時社會不安所反映的一種放情頹廢的人生觀。因此，在玄學支配之下，首先導出了「口說浮華而不遵禮法」的淸談，其次又導出葛洪一派神仙方士的長生術。

這種經虛涉曠的玄學，對於當時混亂貪汚的現實，有着如何密切的內部連繫，在裴頠的「崇有論」裏面和干寶的「晉紀總論」裏面，已經提供出具體的事實。現在我們再從裴頠的「崇有論」裏面擇錄其批評虛無玄學的主要文句如下：「悠悠之徒，……闡貴無之議而建賤有之論。賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮；禮制弗存，則無以爲政矣。……形器之故有徵，空無之義難檢，辯巧之文可悅，似象之言足惑；衆聽眩焉，溺其成說，雖頗有異此心者，辭不獲濟，屈於所狎，因謂虛無之理誠不可蓋；唱而有和，多往弗反，遂薄綜世之務，賤功烈之用，高浮游之業，埤經實之賢。人情所徇，篤夫名利；於是文者衍其辭，訥者讚其旨，染其衆也。是以立言藉其虛無，謂之玄妙；處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達；故砥礪之風，彌以陵遲。……虛無之言日以廣衍，衆家扇起

各到其說，上及造化，下被萬事，莫不貫無。所存僉同，惰以乘固；乃號凡有之理，皆義之埤者，薄而鄙焉；辯論人倫及經明之業，遂易門肆。」

玄學思想的頽廢誤國，前引裴頠的批評可謂切中要害。但是，在當時一面反對玄學，一面又建立了自己的哲學系統的學者，當以傅玄和楊泉爲代表。

傅玄的「傅子」一百二十卷和楊泉的「物理論」十六卷，早經散失。惟據淸儒嚴可均和孫星衍的的輯佚本來看，我們可以知道，他們都是桓譚一類的儒家。這就是說，他們的政治思想屬於儒家，而哲學思想則屬於道家。但是，由於反對「老」、莊的玄學，所以始終以儒家自命而不像王充那樣自稱道家。

今存「傅子」和「物理論」二書，內容頗多屬雜，不易區分何者爲傅玄所說，何者爲楊泉所說。茲以二人時代相接，特作爲一派思想，合併述之如左：

第一，傅玄和楊泉的宇宙觀，大體上是富有科學精神的漢代道家思想。例如關於宇宙根源問題，他們的看法是：「所以立天地者水也，成天地者氣也。……夫天，元氣也；皓然而已，無他物焉。……夫水，地之本也；吐元氣，發日月，經星辰，皆由水而興」（「物理論」）。以水爲宇宙根源，和「管子」「水地篇」的看法相同。但是，「管子」裏面本有漢人作品，「水地篇」恐卽是漢代道家的手筆。所以傅玄、楊泉的「水的一元論」的宇宙觀，

自然也是來自漢代的道家。

第二，「水」既爲宇宙根源，則一切自然現象都是自然法則的產物，並沒有什麼神靈或神的意志存乎其間。例如「風」，據他們的解釋，就是：「風者，陰陽亂氣激發而起者也，……方土異氣，疾徐不同，和平則順，違逆則凶，非有使之者也。氣積自然，怒則飛沙揚礫，發屋拔樹；喜則不搖枝動草，順物布氣；天地（原作「天下」）之性，自然之理也」（「物理論」）。以風爲自然之理，非有使之者，這和荀子、王充的看法相同，都是一種無神論思想。

第三，一切的事物是自然之理，人類當然不能例外；因而人性也就不是先驗的神祕現象，沒有先天的善惡觀念。所以說：「人之性如水焉。置之圓則圓，置之方則方，澄之則停而清，動之則流而濁。先王知中流之易擾亂，故隨而教之；謂其偏好者，故立一定之法」（「物理論」、又見「傅子」卷三）。這種人性論頗似告子「性猶湍水也」之說；這裏的禮法起源論，更近於荀子的「禮論」「性惡」二篇。

第四，宇宙和人類既然都是純粹的自然，則一切有神論和有鬼論思想，當然沒有存在的餘地。在這裏，傅玄、楊泉就成了神滅論者。例如「物理論」曾說：「人含氣而生，精盡而死。死猶澌也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故滅火之餘，無遺炎矣；人死之

後，無遺魂矣。』主張神滅而以薪火爲喻，無疑的是得力於桓譚的「祛蔽篇」和王充的「論死篇」。

第五，宇宙和人類的運動，既然都是一種自然過程，則歷史上的世道治亂，當然也沒有神意或宿命的力量，一切都決定於人爲。所以說：『姦與天地俱生，自然之氣也。人主以政御人，政寬則姦易禁，政急則姦難絕』（「物理論」）。又說：『民富，則安鄉重家，敬上而從教；貧，則危鄉輕家，相聚而犯上。飢寒切身而不行非者寡矣』（「物理論」「傅子」卷三）。這種歷史觀，和王充「治期篇」所說『飢寒幷至而能無爲非者寡，溫暖幷至而能不爲善者希，』如出一轍。但是，王充以爲「歲之飢穰」「皆在時命」，傅玄、楊泉則以爲決定於人爲的農業技術。所以說：『陸田者命懸於天，人力雖修，水旱不時，則一年之功棄矣。水田制之由人，人力苟修，則地利可盡』（「物理論」、「傅子」卷三）。這樣看來，在傅玄、楊泉的歷史觀裏面，比起王充更進了一步，已經沒有宿命論的色彩。

第六，傅玄、楊泉的哲學思想，是漢代的道家自然主義，可無疑問。但是，漢代的道家，是一種異端思想，是富於自然科學精神的學派，和魏、晉時代的「老」、「莊」玄學大不相同。所以傅玄和楊泉雖然得力於道家，而對於玄學則極力反對。例如：『夫空言易設，但責其事實之効，則是非之驗，可立見也』（「傅子」卷三）。又如：『虛無之談，無異春蠶秋

蟬，聒耳而已。」（「物理論」）

第七，正因爲反對「老」、莊玄學，所以傅玄、楊泉都自稱爲儒家。他們把聖人之道比作天地，把諸子之異比作四時；又比五經爲四海，而比諸子爲涇、渭，都表明這種態度。就思想本身來看，受道家影響而自稱爲儒，和桓譚同屬一類；但是就歷史特徵來看，桓譚在漢代自稱爲儒，是意味着對於儒家正宗思想的讓步，而傅玄、楊泉在「老」、莊玄學盛行的時代，自稱爲儒，則加強了自己思想的異端色彩。

第六章　六朝隋唐的佛學和反佛思想

第一節　六朝隋唐的佛教發展和佛教思想

佛教思想在中國發展的經過，可以分爲三個時期。第一個時期，從東漢到魏、晉，以翻譯佛典爲中心；是爲輸入期。第二個時期在六朝，以使用格義方法企圖理解爲中心；是爲消化期。第三個時期在隋、唐，印度傳有各宗在中國既已得到新的發展，中國自身也創立了新宗，形成中國獨創的佛教哲學；是爲創造期。這種發展進程，恰和農業上的播種、耘耕、收穫等三階段相彷彿。茲爲簡明起見，特將其發展事蹟列表如左：

宗派	印度遠祖	中國完成時代及完成者和開創者	中國印度發展狀態比較
毗曇宗	馬鳴、堅慧、龍樹	陳、杜順大師	在印度爲獨立宗派在中國六朝以後即行衰落
俱舍宗	世親菩薩	唐、玄奘	在印度爲獨立宗派在中國研究亦盛但僅供他派參考地位
成實宗	訶梨跋摩	東晉、鳩摩羅什	在印度創獨立宗派在中國研究亦盛但亦爲供他宗參考地位

宗派	印度	中國	盛衰
三論宗	龍樹、提婆	隋、吉藏嘉祥大師	在印度有而不盛在中國則極盛
四論宗	龍樹、提婆		在印度爲獨立宗派在中國轉化爲天台宗
禪　宗		唐、慧能	印度所無、中國獨創極盛
涅槃宗	世親菩薩		在印度爲獨立宗派在中國轉化爲天台宗
天台宗		隋、智顗智者大師	印度所無、中國獨創極盛
地論宗	世親菩薩		在印度爲獨立宗派在中國轉化爲華嚴宗
華嚴宗		唐、法藏賢首大師	印度所無、中國獨創極盛
攝論宗	無著、世親		在印度爲獨立宗派在中國合併於法相宗
法相宗	無著、世親	唐、玄奘、窺基	印度極盛中國亦極盛
淨土宗	馬鳴、龍樹、世親	唐、善導大師	印度極盛中國次盛
戒律宗	曇無德	唐、道宣	印度極盛中國次盛
密　宗	龍樹、龍智	唐、善無畏金剛智	印度極盛中國甚微

據右表可知，印度佛教十五宗，在中國演變成十一宗；在這十一宗裏面，以天台宗、華嚴宗、禪宗、法相宗的哲學思想較爲重要。玆分別述之如次：

（1）天台宗爲隋代智顗（智者大師亦稱天台大師）所完成。其思想的來源，大體上是

印度的三論宗、四論宗（「中論」「百論」和「十二門論」合稱三論，再加「大智度論」稱爲四論）與涅槃宗；尤其龍樹所著鳩摩羅什所譯的「大智度論」，不但將「中論」及「十二門論」的破邪顯正諸論題，逐一加以更展開的闡述，而且又用「法華經」（即「妙法蓮花經」）解釋「大品般若經」，由般若部諸經所包括的「空」的原理中，引出了「中道實相，會三顯一」的命題，斷定「法華最勝」（鳩摩羅什弟子僧叡語）。所以天台宗的理論基礎，主要在於「大智度論」一書。該宗的著作，以智顗的「法華玄義」「法華文句」「摩訶止觀」三書，爲其教義的代表；此外，智顗的弟子灌頂（章安大師），本爲智顗著作的筆錄人，另著有「涅槃經疏」三十三卷；唐代的湛然（荆溪尊者），又著有「玄義釋籤文句記」「止觀補行」等三大著作，對於天台宗的中興再造，實有決定的意義。

（2）禪宗的「禪」字是梵語「禪那」的音譯，其意義爲坐禪或靜慮。禪宗認爲讀書和著書都是贅瘤，惟人類的內心爲正確認識的唯一源泉；幷寺院或聖典也作爲「一切影」而加以排斥。這就是說，眞正的認識，在於「空」的把握；而「空」的把握，乃是內心的過程，不能用語言文字來表現，只有靜默的體驗，才能領悟。所謂「直觀人心」「不立文字」「教外別傳」云云，都是這個意思。禪宗在梁武帝時由菩提達摩傳入中國，其後五傳而至弘忍，在弘忍的時候，又分南北二宗，慧能爲南宗之祖，神秀爲北宗之祖。禪宗學者嚴守「不立文

字」的家法，著作極少；惟慧能弟子石頭希遷著有「參同契」一篇，共二百餘字，足以代表禪宗的哲學思想。

（3）華嚴宗的創始者為杜順禪師；中間經過智儼，至法藏（賢首大師）而趨於完成。法藏的弟子慧苑，曾修正師說；但澄觀（清涼大師）則對於慧苑竭力批駁，終復華嚴的正統。禪宗的信徒宗密，因受澄觀的影響，遂棄其所學，改信華嚴宗的教義。該宗的著作，計有杜順的「五教止觀」「法界觀門」，智儼的「搜玄記」「孔目章」「五十要問答」「十玄章」，法藏的「華嚴探玄記」「華嚴五教章」「金獅子章」「華嚴經旨歸」「十二門論宗致義記」「大乘起信論義記」，慧苑的「華嚴刊定記」；此外，澄觀一人的著作，即有「華嚴法界玄鏡」等四百餘卷，宗密的「原人論」一書，不但流行當時，且對宋學也有深刻的影響。至於華嚴宗所依據的經典，則為世親的「十地論」，及法藏譯的「八十華嚴經」（未完成）。

（4）法相宗為玄奘所傳來。在玄奘所譯佛經七十六部一千三百四十七卷裏面，關於法相宗的就有二十七部一千二百一十卷之多。玄奘和他的弟子窺基（慈恩大師）對於法相經論都有深刻的研究，並且又吸收了攝論宗的內容，遂使法相宗在中國完成了新的發展。在著作方面，以玄奘的「成唯識論」十卷，窺基的「成唯識論述記」二十卷和「因明大疏」三卷為

代表。

右述四宗，其哲學思想的基本性格，都屬於唯心論。但是，彼此中間却又有區別：華嚴宗和天台宗，都以恆常不變的眞心爲一切現象的本體；而現象的客觀世界可以離開主觀而存在，根本上爲一種客觀的唯心論。這種客觀唯心論，對於宋代道學裏面的程、朱理學一派，影響最大。禪宗和法相宗，都以宇宙萬物爲主觀的心所造，以站在自我人格背後的「阿賴耶識」（又名第八識）爲顯現萬有的心本體；實質上是一種純粹的主觀唯心論。但是，禪宗的主觀唯心論，據「參同契」來看，帶有莊子相對主義詭辯的色彩；而法相宗的主觀唯心論，則着重於人類認識能力及認識方法的分析，又富有邏輯的主觀推理方法色彩。宋、明道學裏面的陸、王心學一派，主要的是接受了禪宗的影響。不過，我們應該注意，所有這些，都不是純正的哲學體系，只是在宗教裏面所包含的哲學派別，它在宗教的傳播上，形成了各種迷信，尤其所謂「神不滅義」的理論基礎。

這種作爲「神不滅義」理論基礎的佛教哲學，在六朝時代開始成爲思想的主流，是因爲當時以外族的中原侵入爲契機，形成了中古社會發展史上一個重新改編時代。在這個時代裏面，賦有清談傳統的士族階級，對外遭受着異族侵略的威脅，對內担負着重建中古制度的艱鉅任務，內外交迫，感到極度不安，自然需要着津逮哲學意趣的佛教。正因如此，所以六朝

的皇帝以及王公朝貴，多半是佛教的信徒，和佛教哲學的專家。尤其是瑯邪士族王導，陳郡士族謝靈運，齊、竟陵王子良，梁武帝等對於佛教的發展，更爲有力。我們簡直可以說，隋、唐的佛教創造期，完全是由六朝奠定的基礎。

第二節　六朝的反佛思想和范縝的神滅論

在六朝佛教發達時代，反佛的思想也同時出現。當時反佛的學者爲儒家和道士；反佛的思想，據梁、僧佑的「宏明集後序」所歸納，可以分爲六種：『一疑經說迂誕，大而無徵。二疑人死神滅，無有三世。三疑莫見眞佛，無益國治。四疑古無法教，近出漢世。五疑教在戎方，化非華俗。六疑漢、魏法微，晉代始盛。以此六疑，信心不樹。』

在這六種反佛思想裏面，以第二種的神滅思想較爲重要。因爲如果證明了人死則神滅，佛教的生死輪迴和因果報應之說就失去了前提；更進一步就推翻了精神離形體（以及一般物質）而獨存的佛教唯心論哲學。正因如此，所以六朝的哲學思想界，對於神滅與否的爭辯，在信佛和反佛的雙方，都很感興趣。例如：阮修不信鬼，阮瞻素執無鬼論；孫盛和羅含辯論「更生」；竺僧敷著「神無形論」，以破「異學之徒，咸謂心神有形」；釋慧遠著「沙門不敬王者論」，辨明神不滅；鄭道子著「神不滅論」，答駁神滅五難；范曄嘗言死者神滅，欲

著「無鬼論」；任城彭丞著「無三世論」，僧含作「神不滅論」以難之；何承天和劉少府作「報應問」之辯，和宗少文作「白黑論」之辯，又和顏延之作「達性論」之辯等等，皆是明證。此外，如劉孝標的「辯命論」和朱世卿的「法性自然論」，雖然沒有明言反佛，在理論實質上也是根據道家的自然主義觀點，駁斥佛家的三世因果之說。凡此種種，或載記於各史諸人本傳，或著錄於「宏明集」和「廣宏明集」以及「高僧傳」等書。但是，在這些爭辯神滅的文獻裏面，要以齊、梁之際的儒家范縝爲代表人物，也以他的「神滅論」爲代表著作。我們應該特別加以研究。

范縝師事名儒劉瓛，博通經術，尤精三禮；擅長名理，善於口辯。在六朝時代，是著名的反佛思想家。他生平發表反佛思想共有兩次：第一次是齊武帝永明七年，在竟陵王子良座上，口頭發表不信因果的議論；第二次是梁武帝天監六年發表「神滅論」著作。這兩次的反佛，在六朝思想界都曾惹起巨大的反應。

竟陵王子良在文惠太子的支持之下，開西邸延招賓客，名僧雲集，子良本人亦「精信釋教」；而范縝以子良賓客，盛稱無佛，不信因果。與子良論辯，子良集僧難之，不能屈。是爲第一次的反佛。

梁武帝於天監三年下「勑捨道事佛」，宣佈佛教爲國教；范縝則於天監六年發表反佛的

「神滅論」；及至梁武帝下詔，光宅寺大僧正釋法雲致書王公朝貴，動員了六十六人，前後七十五篇的反駁文章發表，范縝始終不屈。是爲第二次的反佛。

這兩次反佛，都是針對着正宗思想的最高權威而發，而態度也異常強硬，充分表明了范縝思想的異端性格。

范縝在宇宙觀方面的見解，根本是道家的自然主義。例如他和竟陵王子良辯論不信因果的時候曾說：『人之生，譬如一樹花同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮；自有拂簾幌墜於茵席之上，自有關籬牆落於溷糞之側。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？』（「梁書」卷四八本傳。）這種宇宙觀，胡適在他的「考范縝發表神滅論在梁天監六年」一文裏面，說是『利用王充的偶然論來摧破佛教的因果論』，頗爲有見。不過，我們應該知道，由王充所代表的道家自然主義的偶然論，本質上是一種無神論的唯物論的宇宙觀。這種宇宙觀，從淮南王時代開始萌芽，至王充而集其大成，兩漢、魏、晉的儒家，往往接受這種思想，例如桓譚、傅玄、楊泉等，都是明證。這些儒家，像我們前面所說那樣，都從自然主義的宇宙觀出發，導出了神滅思想。范縝正是復活了儒家的這一個傳統。并且也從這種宇宙觀出發，針對着佛教的「神不滅義」，發表了他的「神滅論」。

范縝的「神滅論」，無疑的是無神論唯物論的代表文獻。但是，我們却打算從邏輯方面

加以分析。這是因爲六朝時代的神滅與否的爭辯，本來是當時士族階級淸談名理的話題。在當時的名理上，分爲「形神相異」和「形神相卽」兩派，相異派主張神不滅，以唯心論爲根據；相卽派主張神滅，以唯物論爲根據；這種情形，和先秦名辯裏面的「堅白離」與「堅白盈」的對立，在邏輯史上有相同的意義。

范縝的「神滅論」，在六朝的邏輯思想上，是「形神相卽」派的著作。這個「卽」字，是全篇的骨幹；范縝就是站在「卽」的立場上和「形神相異」派相對峙，從神滅的主張起論，而歸結於唯物論的宇宙觀。所以這篇著作的第一段開頭就說：

或問予曰：子云神滅，何以知其滅也？答曰：神卽形也，形卽神也；是以形存則神存，形謝則神滅也。

問曰：形者，無知之稱；神者，有知之名。知與無知，卽是有異。神之與形，理不容一；形神相卽，非所聞也。答曰：形者，神之質；神者，形之用。是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。

就上引一段來分析，可以看出左列幾點：

第一，范縝主張「神卽形也，形卽神也」，論敵主張「形神相卽，非所聞也」，范縝答以「形之與神，不得相異也」。可見「卽」「異」兩字，是問題的關鍵。這裏所說的「卽」，

就是「詩」「衛風」「氓」所說「來卽我謀」之「卽」；也就是現代哲學上所謂「結合」「涵蘊」「滲透」的意思。這裏所說的「異」，也就是「論語」所說的「攻乎異端」之「異」；和「公孫龍子」所說「堅白石二」之「二」意思相同。大概兩件事物只相粘着而不相化合，彼此永遠保持游離狀態的關係，就是「相異」。於此可知：

（1）「形神相卽」派的主張，就是說明精神和形體，永遠相互涵蘊不能分離；離開了形體，就沒有精神。所以又說：「是以形存則神存，形謝則神滅也」。

（2）「形神相異」派的主張，就是說精神和形體本來是暫時的粘着關係，可以相互分離，各自獨立以自存。從這裏就可以主張形雖謝而神仍可不滅。這就是佛教「神不滅義」的邏輯前提。

第二，在范縝的形神相卽派邏輯系統裏面，有這樣一個根本原理：宇宙萬物都是「質」和「用」的統一體，「用」由「質」而生，離「質」亦卽無「用」；二者永遠「相卽」不得「相異」。這個原理，當然也就是唯物論的宇宙觀。根據這種宇宙觀來看生命現象，所謂形神關係也就是質用關係。所以說「形者神之質，神者形之用」。從質用不能相離的觀點出發，產生了兩個形式相反的判斷：其一，是肯定判斷，也就是所謂「神卽形也，形卽神也」；其二，是否定判斷，也就是所謂「形之與神，不得相異也」。這兩個判斷，形式上有肯定和

否定的差別，實質上通過這種差別，只能產生一個唯物論的結論：「是以形存則神存，形謝則神滅也」。范縝的論敵，像我們前面所引，企圖從形神的名稱不同上面，證明二者不能相卽而相異；這種以名定實的觀點，顯然是唯心論。范縝針對着這點曾說：

神之於質，猶利之於刃，形之於用，猶刃之於利；利之名非刃也，刃之名非利也；然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？

從這裏不但證明了神滅，並且也證明了形和神雖然名稱不同，而在實質上則仍然相卽而不相異，并通過神對於形的從屬關係，而成爲一個質用統一體。這樣，就在證明神滅的邏輯過程裏面，歸結到唯物論的宇宙觀。這是范縝「神滅論」所一貫使用的邏輯原理。

第三，范縝在他的「答曹錄事難神滅論」裏面，表明辯論的用處在於「窮理」而不在於「窮辯」，從這裏我們可以看出，范縝的邏輯思想和當時士族階級的名理清談有着原則性的差別。此所謂「窮理」，也就是「卽物而窮其理」的意思。范縝這一觀點，和他對於質用關係的見解，密切而不可分。在質用關係問題上，范縝已經說明了質對於用的決定地位，所以在邏輯的窮理方法上，也就不得不以質爲研究的對象。在「神滅論」裏面，范縝關於事物的質，確乎作了廣泛而深刻的研究。除了「利之於刃」以外，例如「木之榮枯」、「絲之變縷」，以及人類生理構造和心理機能等等，都從質的方面辨別它們的同異。我們知道，明白

事物同的方面，就可以使它們結合起來，這是肯定判斷的基礎；明白事物異的方面，就可以使它們分離開來，這是否定判斷的基礎；而判斷又是推理所從產生的根據。並且這些質的研究，是從各方面歸納出用不能離質而有的通則，根據這個通則推論出精神隨形體而生滅的結論；這種論證的程序，充分表現着范縝邏輯思想裏面的歸納精神，並在歸納方法的普遍使用上，顯示着邏輯學和認識論及自然研究的密切結合。總而言之，質的研究是「神滅論」的最大特徵，這一特徵表明了范縝邏輯思想的唯物論本質。

第四，范縝這種形神相即派的邏輯，在六朝不僅是理論上的說明方法，而且是現實上的政治武器。關於這一點，在「神滅論」的結尾一段，范縝表明了「神滅論」的任務在於反佛。范縝反佛理論的最大特色，在於他以無神論為根據，指出佛教在思想上為欺騙。欺騙的方法就是「惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂」；欺詐的目的則在於斂財，使人們「竭財以赴僧，破產以趨佛；非撮涉於貧友，吝情動於顏色；千鍾委於富僧，歡意暢於容髮」。這樣一來，「神滅論」就從宇宙觀深入於經濟學；而「經濟學研究的材料，含有一種特殊的性質，那會把人心中最激烈、最卑鄙、最惡劣的感情喚起，把代表私人利害的仇敵召到戰場上來」。正因為這樣，所以本傳說「此論出，朝野諠譁」，結果受到了政治宗教兩方面雙管齊下的攻擊，使范縝成了衆矢之的。

最後，范縝的「神滅論」，由於時代的限制，自然還有它的弱點。例如將五臟之一的「心」，認爲專司思維的生理器官，這顯然是一種錯誤。又如對於儒家經典的迷信記載，不敢反駁；關於聖賢的神話傳說，也信之不疑；這和「神滅論」的無神論思想，更顯然是一種矛盾。更如用「蛩駏相資」（蛩蛩駏驉二獸和蟨的互助生活）辯明「形神相卽」，在邏輯上也顯然是「取譬非類」的錯誤。不過，像這一類的錯誤，在世界史的中古黑暗時代，最偉大的思想家也均所難免；所以我們也不該苛責范縝。

第三節　唐代的反佛思想和無神論哲學

兩漢的中古大一統局面，經過魏、晉、六朝的分解，至隋、唐而恢復。隋、唐兩代的統治機構，據陳寅恪「隋唐制度淵源略論稿」所說，完全承藉於（北）魏、（北）齊、梁、陳和（西）魏、周。在思想上也和南北朝同樣是宗教迷信的支配時代。隋代只短短三十七年，思想上沒有述說的必要。單就唐代來說，則道教和佛教，都有重要發展。初唐之際，頗重道教，幷一度用「道德經」爲科舉的必習科目。在武則天時代，曾進佛而退道；但自武宗斷行奉佛以後，道教勢力又行高漲，歷晚唐至於五代，迄未衰歇。唐代的道教思想，例如李虛中的「命書」和「開元古經」，孫思邈的「千金方」，司馬承禎的「坐忘論」，張敦和的「元眞子」，羅隱的「兩同

書」，譚峭的「化書」，司馬子微的「天隱子」等書，多承襲或推衍迷信觀念，沒有多大的學術思想意義。不過，晚唐以及五代的道教盛行，對於兩宋的道學，却無形中提供了一個重要源泉。并且，道教在唐代的哲學思想上雖然沒有地位，它的方術迷信，則亦頗爲流行。關於這一點，舊新「唐書」多有載記；茲據趙翼「廿二史劄記」所統計，太宗、高宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗，都誤服丹藥而死；張昌宗兄弟也曾爲武后合丹藥，蕭至忠稱他們有功於聖體。可見道教迷信的盛行。至於佛教的發達，形成唐代思想的主流，我們在本章第一節裏面已經說過，不再重述。現在我們所要研究的是唐代的反佛思想和無神論哲學。茲分別述之：

（1）傅奕的反佛思想

傅奕是唐初的反佛學者。據舊、新「唐書」本傳來看，我們可以知道他是道家的自然科學家，例如『又注「老子」』，『尤曉天文曆數』，『武德三年，進「漏刻新法」，遂行於時』云云，皆是明證。傅奕的反佛著作，計有「高識篇」（「廣弘明集」「篇」字作「傳」）十卷，及「請廢佛法表」、「請除釋教疏」等。

就這些著作來看，傅奕反佛，措詞雖是十分激烈，而思想內容則不出顧歡「夷夏論」的藩籬。不過其中也未嘗沒有一點無神論的萌芽。例如他說：『……生死壽夭，由於自然。……而愚僧矯詐，皆云由佛，……良可悲矣』（「請除釋教疏」）。又如本傳稱奕『雖究陰陽

數術之書，而不之信』，都可以證明。

傅奕在武德四年的「請廢佛法表」裏面，所上「益國利民事十有一條」，在當時曾經惹起爭辯，例如沙門釋法琳的「唐廢省佛僧箋」，綿州、振響寺沙門釋明槩的「決對傅奕廢佛法僧事」，都是這次論辯的著名文獻。尤其釋法琳在「上秦王論啓」裏面所說：『昔公孫龍著「堅白論」，罪三王非五帝，至今讀之，人猶切齒；以爲前鑑，良可悲夫』云云，儼然以正宗自居，斥傅奕爲異端，頗可道出反佛的歷史意義。

關於這十一條，本傳又載『高祖付羣官詳議，唯太僕卿張道源稱奕奏合理，中書令蕭瑀與之爭論曰：佛聖人也，奕爲此議，非聖人者無法，請寘嚴刑。奕曰：禮本於事親，終於奉上，此則忠孝之理著，臣子之行成，而佛踰城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以繼體而悖所親，蕭瑀非出於空桑，乃遵無父之教，臣聞非孝者無親，其瑀之謂矣。瑀不能答，但合掌曰：地獄所設，正爲是人。』

（2）呂才的無神論

呂才傳、新「唐書」本傳載其博學多藝，在樂器方面，創製尺八；在天文方面，創製四匱漏刻；在地理方面，繪造「方域圖」；在軍事方面，教「飛騎戰陣圖」。生平修書及著述甚多，今多不傳。

呂才曾著「因明注解立破義圖」三卷，今已散失，對於他的邏輯思想，無從研究。惟本傳載有「敍宅經」「敍祿命」「敍葬書」三篇，我們可以斷定呂才是唐初最大的無神論者。在「敍祿命」裏面，他曾指出王充所說『見骨體而知祿命』的思想，「本非實錄」；這一批評，確乎捉着了王充思想的弱點。

在「敍祿命」裏面，他羅舉古今史實，證明祿命不驗者五；在「敍葬書」裏面，又羅舉史實，證明葬書所言吉凶不可信者有七。據此可知，呂才的無神論思想，是通過邏輯的歸納方法所完成的體系。

尤其應該注意的是「敍宅經」裏面所說：『至於近代，師巫更加五姓之說。……天下萬物，悉配屬之；行事吉凶，依此爲法。至如張王等爲商，武庾等爲羽，欲以同韻相求；及其以柳姓爲宮，以趙姓爲角，又非四聲相管。其間亦有同是一姓，分屬宮商；復有複姓數字，徵羽不別。……後代賜族者多，至於管蔡郕霍魯衛毛聃郜雍曹滕畢原酆郇，並是姬姓子孫；孔殷宋華向蕭亳皇甫，並是子姓苗裔；自餘諸國，準例皆然。因邑因官，分枝布葉，未知此等諸姓，是誰配屬？又檢「春秋」以陳、衛及秦並同水姓；齊、鄭及宋皆爲大姓，或承所出之祖，或繫所屬之星，或取所居之地，亦非宮商角徵共相管攝。此則事不稽古，義理乖僻者也。』這裏的無神論思想，直接推翻陰陽家五德配屬的迷信，間接對於君權神授的觀念也予

以否定；中唐柳宗元所著「貞符」，亦爲唐代之興，幷非受命於天，而是受命於生人之意，當是從此而出。

（3）韓愈和李翺的反佛思想

韓愈和李翺是中唐的反佛論者。韓愈本人的哲學思想十分貧乏而庸俗，他的反佛理論，如「原道」和「諫佛骨表」等，除了夷夏之辨以外，實在配不上一種理論鬥爭的著作。李翺是韓愈的弟子，所著「復性書」上中下三篇，理論上自成體系，但是，實質上仍是出於佛教思想。他的「滅情復性」方法和宗密所說『眞心無念，念卽起覺，覺卽無』的「修行妙門」，並沒有絲毫差別。所以他們的反佛思想本身，都無足取。不過，他們都是站在儒家立場上反佛的，因而對於宋、明道學，都起了很大的影響。這些影響，大約可以分爲左列幾點：

第一　以承繼堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟的道統自居，而從事於反佛。這種道統之說，是宋、明道學的一個主要源泉。

第二，他們對於「孟子」和「禮記」裏面的「大學」「中庸」兩篇，特別強調；宋儒特別以這三書爲重要經典，幷且和「論語」相配，合稱爲「四子書」，地位駕乎五經以上，也是受了韓、李的影響。

第三，李翺的「復性書」是一部佛骨儒表的反佛著作。而這一點，則不但是宋、明道學

的學風，而且是道學的基本性格（近人多主張李翺爲宋、明道學的奠基人，就是因爲這個緣故。

（4）柳宗元和劉禹錫的無神思想

柳宗元和劉禹錫，在中唐是政治上的積極革新家，思想上的偉大無神論者。他們的哲學思想和政治立場，一體相連，我們應該加以比較詳細的分析。

第一，所謂中唐，是唐代的危機時代。中央和地方之間有內戰，華族和外族之間有侵奪，宦官和官吏之間有排擠，官吏內部又分黨互爭，而賦徵暴斂更使農民破產，走入逃亡暴亂一途。關於這種情形，「舊唐書」「德宗本紀」所載興元元年的「罪己詔」，已經說得十分明白。及至順宗即位，任用王叔文、王伾等施行革新，蠲免一切苛捐雜稅，大赦天下，起用賢良，準備奪取宦官兵權，杜絕叛亂危機。所有這些改革，惹起了宦官和守舊官吏聯合反對，又因順宗在位半年，因病讓位於憲宗，於是革新計劃完全失敗，所有改革的政治家，或賜死或貶官，而成了悲劇人物。柳、劉在這次革新運動裏面，都是中心人物；失敗以後，柳貶永州，劉貶朗州。

這次的革新，當時史家頗多顛倒是非的謬見。只有王船山的「讀通鑑論」所說較爲公允：「王伾、王叔文以邪名古今，二韓、劉、柳皆一時之選，韋執誼具有清望，一

爲所引，不可復列於士類，惡聲一播，史氏極其貶詞，若將與趙高、宇文化及同其凶逆者；平心以考其所爲，亦何至此哉！自其執政以後，罷進奉，宮市五坊小兒，貶李實，召陸贄、陽城，以范希朝、韓泰奪宦官之兵柄，革德宗末年之亂政，以快人心，淸國紀，亦云善矣。』也正因爲這次革新的失敗，才招來了朋黨之爭，宦官之禍，以及黃巢之亂。總而言之，這次失敗，就種下了唐代滅亡的禍根。

柳、劉的無神論思想，和他們的政治遭遇密切不可分。例如柳宗元的「捕蛇者說」，「種樹郭橐駝傳」一類的小品文字，都是對於當時害民政令的尖銳批評。他們的無神論著作，以柳宗元的「天說」「答劉禹錫天論書」，和劉禹錫的「天論」上中下等五篇唱和著作爲代表。就這五篇著作加以分析，可以得出左列幾點：

第一，他們以爲「天」是一個大自然，根本沒有賞功罰禍的意志，因而呼天怨天都是錯誤。所以說：『天地大果蓏也，元氣大癰痔也，陰陽大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣，呼而怨欲望其哀且仁者愈大謬矣。烏置存亡得喪於果蓏癰痔草木耶？』（「天說」）

第二，他們以爲作爲自然範疇的天，並不是支配人類的不可抵抗的力量，一切決定於人力；只要人類的主觀措施合乎道，則人力可以勝天，否則爲天所支配。在被天所支配的場

合，就出現了關於天的宗教思想。所以說：『人能勝於天者，法也。法大行，則是爲公是，非爲公非；天下之人，蹈道必賞，違之必罰。……故其人曰：天何預乃人事耶？……福兮可以善取，禍兮可以惡招，奚預乎天耶？法小弛，則是非駁，賞不必盡善，罰不必盡惡。……故其人曰：……彼不當然而固然，豈理耶？天也。福或可以詐取，而禍亦可以苟免。人道駁故天命之說亦駁也。法大弛，則是非易位，賞恆在佞而罰恆在直，義不足以制其強，刑不足以勝其非，人之能勝天之具盡喪也。……生乎治者人道明，咸知其所自，故德與怨不歸天；生乎亂者人道昧不可知，故由人者舉歸乎天，非天預乎人爾。』（「天論上」）

第三，人事的存亡得喪，既不關乎天，則天人感應的帝王受命之說，自然沒有存在的餘地。所以說：『……董仲舒對三代受命之符，……司馬相如、劉向、揚雄、班彪、彪子固皆……推古瑞物，以配受命，其言類淫巫瞽史，誑亂後代，不足以知聖人立極之本。……唐家正德受命於生人之意……』（「貞符」）。這樣，既是「受命於生人之意」，就可以針對着現實的缺陷，按照「生人」的需要，進行改革。在這裏，柳、劉的無神論思想就和他們的政治革新立場，取得了呼應。

綜上可知，柳、劉的政治思想屬於法家，他們的宇宙觀，則得力於荀子和王充。這種思想體系，產生在佛道的迷信支配時代，實在值得我們特別珍視。

第七章　宋明道學的派別和思想

第一節　宋代道學的成因和派別

所謂道學，本質上是從儒家觀點上揚棄了佛道兩教的宗教形式，而又汲取了佛道兩教的思想內容所建立起來的中古煩瑣哲學的體系。這種哲學思想，在宋代出現，完全是歷史的必然趨勢。茲分別述之如次：

第一，唐末的黃巢之亂削平以後，招來了藩鎮割據；更進一步演變成五代十國的混戰局面。到了宋代，除燕雲十六州以外，又完成了國家的統一。在統一的範圍以內，社會經濟走上了復興的道路。不論農業、商業和工藝製造，都相當發展，並且形成了若干自由都市。尤其活字版的發明和造紙業的發達，直接促進着學術思想的進展和傳播。在這種經濟基礎上面，首先，促成了官立學校和私立書院的確立和充實，其次，又促成了講學和著述的風氣。

第二，宋得天下，是出於一種陰謀性質的篡逆；在立國的出發點上，就特別需要一種講求君臣名分的學說，以便於中央集權制度的鞏固和發展。在這裏，自然選中了儒家。如前所述，漢代的正宗儒學，那一種露骨的宗教神學系統，本來也很合中央集權制的需要，不過因

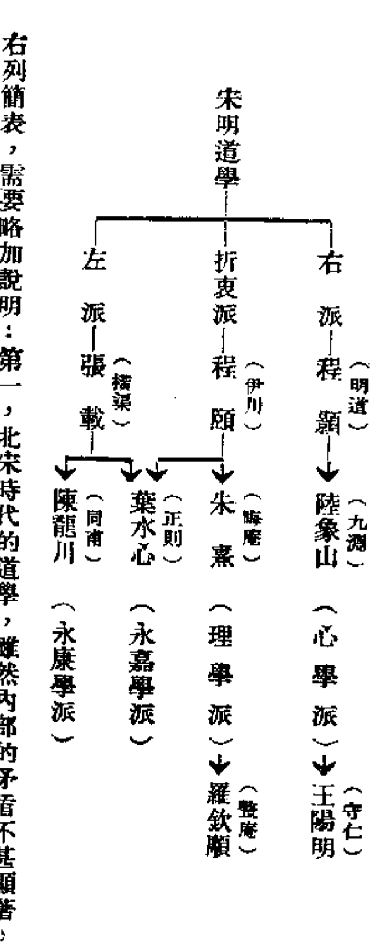
爲唐代是宗教支配的時代，宋代循着「改元」的要求，就必須提倡一種在形式上和宗教有別而實質上仍爲中古範疇的正宗思想；在這裏，便只有煩瑣哲學堪稱上乘。

第三，在從漢到唐這一段歷史上，哲學思想之帶有煩瑣性質者，首推佛道兩派。從儒家立場上吸收佛教思想，已經被李翺開闢出道路；所以宋代的儒家，以李翺的終點爲起點，就需要更進一步完成吸收道教思想的工作，使自己的哲學思想，成爲更完備的煩瑣體系。在這一點上由晚唐到五代的道教流行，恰巧準備了充分的條件。宋儒這一項工作，當以周敦頤和邵康節爲初期的代表。周邵二人的思想，明明都出於道家，而仍爲公認的宋代道學的開山祖師，就是因爲這個緣故。

第四，周、邵二人對於道學的貢獻，就在於他們吸收了道教思想。但是，也正因爲他們道教的色彩太重，所以程顥和程頤兄弟，對於周、邵都不大滿意。道學所需要的是儒佛道三位一體的化合物，在這個化合的機體裏面，顯示出它的煩瑣哲學的新系統。這種系統，嚴格的說來，是開始於程氏兄弟。例如：從「禮記」裏面提出「大學」「中庸」的兩篇，和「論語」「孟子」相配稱爲「四子書」，使道學家能夠離開佛道兩教的著作，專從儒家經典裏面，發揮煩瑣哲學，就是由程氏兄弟所開創的道路。和程氏兄弟同時的張載（橫渠），雖然也是道學的開創者，實際上張載的思想，較富於唯物論成分，在道學裏面屬於左派。南宋的

永嘉學派和永康學派，明末的王船山和顏習齋以及清末的譚嗣同多受張載的影響，不應和程氏兄弟的煩瑣哲學一體看待。

由程氏兄弟所開創的宋代道學，一直到了明末，還是中國哲學思想的主流。在這中間，有不少的分化。一般人都把它分成理學和心學兩派，實際上並不妥當。在我們看來，應該分成三派或四派。茲先繪製簡表，以便分析：



右列簡表，需要略加說明：第一，北宋時代的道學，雖然內部的矛盾不甚顯著，但程顥和程頤的思想並不相同。大體說來，程顥是唯心論者，程頤是二元論者。第二，程顥的唯心

論被陸象山所發展，是爲南宋的心學派；程頤的二元論被朱熹所發展，是爲南宋的理學派；程頤二元論裏面的唯物論要素，被葉水心所發展，更承藉於張載的唯物思想而爲南宋的永嘉學派。第三，一般人只看見南宋的朱、陸之爭，忽視了永嘉和永康兩派的重要地位，而實際上南宋的永嘉、永康兩派，在和朱、陸兩派對立中所提起的問題和主張，以及它們的悲劇命運，都和歐洲中古經院哲學裏面的唯名論派串同一律，必須十分強調，才算合理而公允。

第二節　南宋理學心學的對立

北宋的程氏兄弟，關於哲學上許多重要範疇和問題，例如「理氣」「形上形下」「致知」等的看法，多不相同。就「二程遺書」來看，凡標明程顥的看法，大體都屬於唯心論；而在標明程頤的看法裏面，則一部分屬於唯物論，一部分屬於唯心論。例如他說：『凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理；或論古今人物，別其是非；或應事接物而處其當；皆窮理也。或問格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件。積習既久，然後脫然自有貫通處。』這種見解，在宇宙觀上是唯物論，在邏輯上是歸納法。然而他又說：『致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物而遷，迷而不悟，則天理滅

矣，故聖人欲格之。」「一人之心，卽天地之心；一物之理，卽萬物之理。」這又是唯心論和演繹法。將不相同的原理混合在一起，正是二元論的本色。

陸象山發展程顥的觀點，成爲心學體系；朱熹發展程頤的觀點，成爲理學體系。這兩派在南宋成爲尖銳的對立。這個對立，就是有名的朱、陸之爭。就這兩派的哲學思想來看，首先我們知道，他們的爭執是起於唯心論和二元論的不同。茲爲便於明白，特列表對照如左：

理學派

- 宇宙觀 ⇄ 認識論
- 宇宙觀
  - (1)「未有無理之氣，亦未有無氣之理。」「有其氣必有其理，有其理必有其氣。」
  - (2)「理先氣後。」「氣有不在而理卻常存。」
- 認識論
  - (1)「天下之物莫不有理。」必格物始能窮理。
  - (2)「心具衆理，此心一湛然，理畢見。」

心學派

- 宇宙觀 —— 認識論
- 宇宙觀：「宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙。」「萬物皆備于我。」
- 認識論：「人皆有是心，心皆有是理。盡此心卽窮此理。」「致知不假外求。」

看來所說的「理」，就是事物的「法則」；所說的「氣」，就是法則所憑藉的「事物」；所說的「窮理」「致知」，就是人類求得對於事物法則的認識方法，或認識的起源。

理學派在宇宙觀上，一方面肯定事物和法則互爲一體而不可分，另方面又肯定法則可以離開它所憑藉的事物而獨立存在，顯然是一種矛盾；在認識論上，一方面主張法則存在於客觀的事物裏面，需要從研究事物上求得對於法則的認識，另方面又主張法則存在於主觀的思想裏面，只要靜心內省就可以明白宇宙萬物的法則，並且又由於這兩種矛盾，理學派的宇宙觀和認識論中間，也就有了矛盾。理學派這種自相矛盾的體系，正是現代哲學上所說的心物二元論。

心學派在宇宙觀上主張萬事萬物及其法則都是人類主觀精神的產物，都是人類主觀精神裏面的存在；因而在認識論上，也就主張盡此心卽是窮此理的認識方法。在這種認識方法裏面，包含着這樣一個前提：眞正的認識不是後天所求得而是先天所固有，外界的事物不是認識的根據而是認識的障礙。這種哲學思想，正是孟子一派的基本性格，所以陸象山在和朱熹辯論「無極而太極」的書信裏面，勸朱熹「莫作孟子以下學術」。但是，孟子的哲學思想，我們已經說過，則是一種主觀唯心論。

這樣看來，心學派對於理學派，是承認它的唯心論部分而反對它的唯物論部分；而理學

派則對於自己唯物論部分的見解，堅持不肯放棄。相傳「朱以陸爲太簡，陸以朱爲支離」，就是這個原因。

平心而論，在心學理學的對立裏面，理學派確乎不免自相矛盾；但它的格物致知思想，無疑的包含着科學精神。日本幕末和明治維新初期的「蘭學」家，都是「朱子學」派；中國清末的「洋務」運動，也由理學家所主持；都是明白例證。反之，心學派確乎能自圓其說；但它好像走錯路的人，越積極越自信，就錯得越厲害。關於這一層，我們在討論陽明學派的時候，將要詳細的加以批評。

第三節　永嘉學派和永康學派的哲學思想

理學心學兩派雖有爭執，但有一個共同特徵，就是都離開事功而言義理的正誤。這一點就證明它們是煩瑣哲學。但是，在南宋的永嘉學派和永康學派，却是反對着這種煩瑣思想的傾向，專就事功而剖析義理。這兩派在南宋爲正宗的道學所不喜，名之爲「功利之學」；後世研究中國哲學思想的人，也多受正宗觀念的蒙蔽，或一筆抹煞，或視爲文士。但在我們看來，它們實在是宋代道學裏面的異端學派，在「左祖非朱，右祖非陸，而自爲門庭」的獨立性格上，顯示着積極的批判精神。爲了敘述方便起見，特先將這兩派的發展系統，列表如

左：

(伊川)程頤 → (道絜)袁溉 → (艮齋)薛季宣 → (止齋)陳傅良 → (正則)葉水心……永嘉學派

程頤 → (浮沚)周行己 → (景望)鄭伯熊 → 陳傅良、葉水心

(橫渠)張載 → 藍田呂氏 → (景元)鄭伯英 → (同甫)陳龍川——永康學派

據右表可知，永嘉永康兩個學派，都從程張兩家派生而出。但它們是發展了張程哲學裏面的唯物論部分，所以它們比較理學派，賦有更多的科學成分和積極精神。例如：薛季宣的自六經百氏，下至博弈小數，方術兵書，無所不通，而皆可措之實用。顯然是以袁道潔為媒介，發展了程頤的格物致知學說；鄭伯熊通過藍田呂氏和周行己，承繼了張載關心人民生計的傳統，其論慕賈長沙和陸宣公，遂開陳龍川和葉水心對於現實政治大胆批判的學風。凡此等等，都說明這兩個學派的淵源和特色。

永嘉、永康兩派的這種特色的學風。被正宗的道學家目為「事功之學」或「功利之學」；

在所謂「事功」或「功利」二詞裏面，都包含着無限的貶斥意義，似乎一涉及了「事功」或「功利」就不配叫做哲學。這種看法，實在大錯而特錯。因爲在內政廢弛，對外屈服的南宋，強調「事功」觀念就是對內促進革新，對外促進抗戰；同時，對於離事物而空談義理的正宗煩瑣哲學，也是一個當頭棒喝。所以黃宗羲在「艮齋學案」的案語裏面曾說：

永嘉之學，敎人就事上理會，步步著實；言之必使可行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼，矇瞳精神，自附道學者，於古今事物之變，不知爲何等也。

其實，黃氏的評語不僅適用於永嘉學派，對於永康學派也同樣可以適用。因爲在陳龍川的著作裏面，大量的道學批評，都是從「事功」立場而發。例如在「送吳允成序」一文裏面，他曾明白的說：

道德性命之說一興，而尋常爛熟、無所能解之人，自託於其間；以端愨靜深爲體，以徐行緩語爲用，務爲不可窮測，以蓋其所無，一藝一能，皆以爲不足自通於聖人之道；於是，天下之士，始喪其所有，而不知適從。爲士者，恥言文章行義，而曰盡心知性，居官者，恥言政事書判，而曰學道愛人；相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已。及其徒既衰，熟視不平者，合力共攻之，無鬚之禍，濫及平人，出反之慘乃至此；而予於其中，受無鬚之禍尤慘。

永嘉、永康兩派批評正宗的煩瑣哲學，不僅從實用方面，指摘其無用，而且也從宇宙觀和認識論方面，證明其錯誤。關於這一點，薛季宣在他的「答陳同甫書」裏面，所說最爲明白：

形上形下，曰道曰器。道無形舍，器將安適哉？且道非器可名，然不遠物，則常存乎形器之內。昧者離器於道，以爲非道，遺之；非但不能知器，亦不知道矣。……第於事物之上習，於心無適莫，則將天理自見，持之以久，會當知之。

這裏所說的「道」就是「法則」，所說的「器」就是「事物」；和程、朱所說的「理」「氣」異名而同實。因爲「道常存乎形器之內」，所以「不能知器」即「亦不知道矣」；必須「於事物之上」返復研「習」，「持之以久」然後「會當知之」。這種見解，就源泉來看，是程頤格物致知學說的發展；就影響來看，則是顏、李學派「理在事中，習事見理」的思想，和王船山「無其器則無其道」的思想的先行形態。

因爲「離器於道」是「昧者」的煩瑣哲學，所以要想辨別義理的正誤，就不能不以客觀事物的眞相爲測量的標準。葉水心在他的「題西溪集」裏面所說：『欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物而後不謬。』就是這個道理。這種「必盡考詳天下之事物」以求「不謬」的認識方法，無疑包含着歸納邏輯的精神。從這裏我們可以更進一步知道：永嘉、永康兩派

的「事功」觀念，同時又是它們的認識論所固有的構成部分。

永嘉、永康兩派，從「道在器中」的宇宙觀和「卽器見道」的認識論出發，不但對於佛、「老」、莊、「列」的玄學和正宗的道學都有批評，甚至連作爲當時正宗偶像的曾子、思、孟，也都不能倖免。在這一點上，以葉水心的表現最爲光輝。例如在他的「習學記言」裏面，關於曾子，指明了是一種「以身爲本」，「以己形物」的唯心論者；當時正宗道學派所說「曾子得孔子一貫之傳」，他指明了是「近世之學」，「不本諸古人之源流，而以淺心狹志自爲窺測」的一種「誇大」。關於子思的「不誠無物」說，孟子的「萬物皆備於我」說以及「耳目之官不思而蔽於物」說，他指明了是「盡廢古人入德之條目，而專以心爲宗主」的開始；對於周（敦頤）、張（載）、二程（顥、頤）「於子思、孟子之新談奇論，皆特發明之」，指明了是因爲「本朝禪說尤熾」，這些人都「出入於佛老甚久」。所有這些批評，不但表明着葉水心反對正宗派道學的異端立場，並且，我們現在單從純哲學的觀點來看，也不能不佩服他的判斷力的銳利而正確。

然而，我們應該特別指出：在中古煩瑣哲學支配的南宋，永嘉、永康兩派的異端學者，都成了悲劇人物。例如葉水心和陳謙（陳止齋的從弟），在開禧用兵之際，都抗金有功；而結果則不僅「無銖寸之賞，反以爲罪」。陳龍川「自以豪俠，屢遭大獄」，因上書論中興，

致使「在廷怒交，以爲狂怪」；落魄終身，死後又被小人方回（諛水心附會韓侂胄輕起兵端誤國，亦與方回有關）誣爲「漁色死非命」。皆是明證。全謝山「跋宋史陳讜傳」所說：『平原既死，羣小借此口實以逐去諸君子，黑白混淆，宋之所以終於不競也』云云，可謂快人心意。並不但在南宋如此，通過元、明、清三代，永嘉、永康兩派一直終爲絕學；甚至近人的哲學史，類著述裏面，也大都對於它們的哲學思想，一字不提。這原因恐怕就是因爲「中國實只有上古與中古哲學，而尙無近古哲學也」。（借用馮友蘭「中國哲學史」語）

第四節　陽明學派的哲學思想

在南宋末年，楊簡、袁燮、舒璘、沈煥等都祖述陸象山的心學，號稱「甬上四先生」。四先生裏面，以楊簡最能發揮心學思想，世稱「慈湖先生」。到了明代，廣東的陳獻章（世稱「白沙先生」）和湛若水（白沙弟子，世稱「甘泉先生」），亦屬心學一派。但眞能集心學派思想大成者，則是明代中葉的江浙餘姚王陽明。

王陽明哲學思想的成熟，據黃宗羲「姚江學案」所說，大概分爲三個階段：『先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心，終判爲二，無所得入；於是出入佛老者久之。及至居夷處困（陽明在正德元年，授兵部主事，因忤宦官劉瑾，遣謫龍

塲驛驛丞），動心忍性，因念聖人處此，更有何道；忽悟格物致知之旨：聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。』

我們已經知道，陸象山的心學，完全爲反對程朱的理學而發；王陽明旣集心學派的大成，當然他的學說也是繼續着反對程、朱的傳統。他這種從唯心論立場反對理學的心學體系，是由三個命題所構成：其一，「知行合一說」，其二，「心卽理說」，其三，「致良知說」。茲分別述之：

第一，所謂「知行合一說」，有一個很普遍的誤解，就是把它看成倫理學上的言行一致。其實，王陽明所謂知行合一，不是倫理學上的命題，而是認識論上的命題。他在認識論上主張認識先於行爲而有，行爲根據認識而生；行爲不是認識的來源，而是認識的完成。所以他在「傳習錄」上曾說：『知者行之始，行者知之成。聖學只是一箇功夫，知行不可分作兩事。』這裏所說的「一箇功夫」，就是明心。因爲心就是宇宙萬物的本體。王陽明爲了發明心是宇宙萬物的本體，就提出了「心卽理說」。

第二，所謂「心卽理說」，就是說宇宙萬物及其法則，都是「吾心」的產物，離開「吾心」便沒有宇宙萬物。所以他說：『心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在外物，而實不外乎一人之心。』又說：『夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，則無物理矣。……外

心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教。』心所以成爲宇宙的本體，是因爲人的心裏面本來具有着先天的良知。這種良知，就是宇宙所以成立，萬物所以發生的原理。所以明心的功夫，也就是「致良知」。

第三，所謂「致良知」是聖門的功夫，因爲良知是宇宙的原理，這是王陽明的晚年定論。例如他說：『良知是造化的精靈，生天生地，成鬼成神，皆從此出。』並且，從良知生出來的萬事萬物，它們本身也和良知結爲一體。所以他又說：『人的良知，就是草木瓦石的良知；若草木瓦石無良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天地矣。蓋天地萬物，原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明；風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體；故五穀禽獸皆可以養人，藥石之類可以療疾，只爲同此一氣，故能相通耳。』良知本來是每人生而俱有，只爲被物慾所戕賊蔽塞，所以不能發生，必須下一番「致」的功夫。如果能夠致其良知，就可以達到孟子所說「萬物皆備於我」的「天人合一」境界。所以又說：『夫良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得者也。人孰無是良知乎？獨有不能致之耳。自聖賢以至於愚人，自一人之心以達四海之遠，自千古之前以至於萬代之後，無有不同是良知也者，是所謂天下之大本也；致是良知而行，則所謂天下之達道也。天地以位，萬物以育，將富貴貧賤，患難險夷，

無所入而弗自得也矣。』

總上三個命題，說明了王陽明哲學思想的主觀唯心論性質。這種主觀唯心論，和朱子二元論裏面的唯物論部分，極端相反；而和其唯心論部分，則又頗相符合。

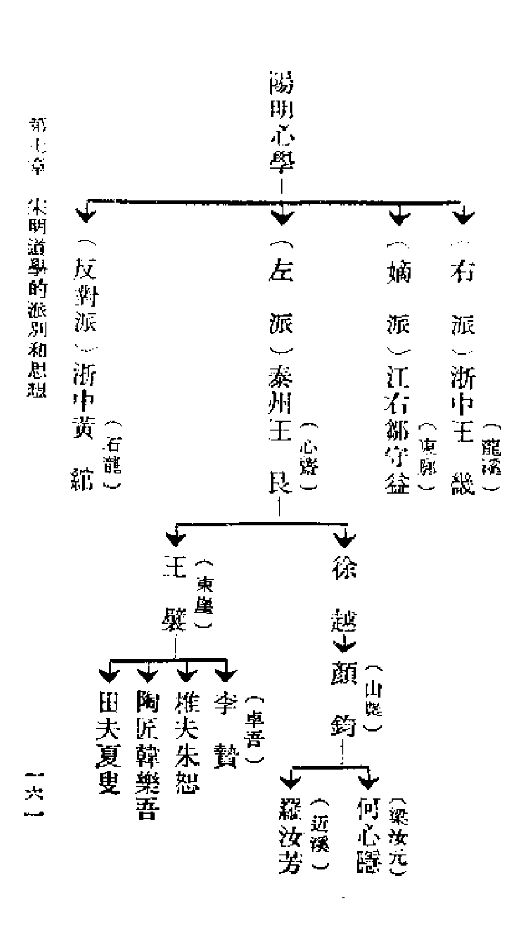
這裏所說相反的唯物論部分，是指朱子的格物致知說而言。王陽明關於此點，曾經很明白的說：『朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也；是就事事物物上求其所謂定理者也；是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。良知，卽所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理爲一者也。』

這裏所說相合的唯心論部分，是指王陽明在「朱子晚年定論」裏面所摘的三十幾條。這三十幾條，據理學派的羅欽順分析，都是「意旨主於向裏者」。此所謂「向裏」，也就是內求諸心，不假外求的唯心論部分。

王陽明對於朱子的唯物論見解，斥爲「析心與理爲二」而加以反對；對於其唯心論見解，則譽爲「晚年定論」而加以讚揚。從這裏更可以看出：心學理學的對立，本質上是唯心論和二元論的對立。

第五節　陽明學派的分裂和左派心學

王陽明的主觀唯心論思想，據「明史」「儒林傳」說：『宗守仁者，曰姚江之學。別立宗旨，顯與朱子背馳。門徒遍天下，流傳逾百年。』可見是明代最有勢力的一個鉅大學派。例如黃宗羲的明儒學案裏面，計有浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩、泰州等七個派目，皆出陽明門下，可為確證。但是，王陽明死後，他的門下發生了派別分裂。茲擇各派的代表人物及其發展系統，列表如左：



右表所說鄒守益所代表的右派，在哲學思想方面，沒有多大成就。王龍溪所代表的右派，比王陽明的唯心論更加徹底，他不但公然宣傳佛教的禪宗，並且以為「人之有生死輪迴，念與識為之祟也。……夫念根於心，至人無心則念息，自無輪迴；識變為知，至人無知則識空，自無生死。」這樣一來，就把哲學還原到宗教。王心齋所代表的左派，對於王陽明確乎作了一些修正工作。例如他把王陽明的「致知格物」，修正成孔子的「忠恕之道」，認為「聖人之道，無異於百姓日用，凡有異者，皆謂之異端」。因為在「百姓日用」裏面，就可以實現「聖人之道」，所以他主張「即事是學，即事是道」。在這裏，表現着他的實踐主義和平民精神。正因為他有了這種觀點，所以到了他的弟子王東崖的門下，就不但把學說普及到樵夫、陶匠、田夫等下層社會，並且也培養出李卓吾這樣的自由浪漫主義者。心齋門下的另一派，例如顏山農和他的弟子何心隱則不但具有着「非名教之所能羈絡」的浪漫精神，而且也是反抗社會的豪俠，所以耿定向說他們這一派的學風，是「其學學孔，其行類俠」，「傾萬金之產了不惜，犯三公之怒以為欣」。

左派心學的貢獻，不在於它有積極的建設，而在於它發揮浪漫主義精神，對於中古傳統的偶像和教條，提出大胆的批評。在這一點上，可以李卓吾為代表。例如在「答耿中丞」的信裏面曾說：「夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔

子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子者之說者，乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憾其非夫，而公謂我顛之歟？』這就是說孔子不能成爲判定是非的標準。從這種獨立自主的精神出發，他又反對宋儒所說的「道統之傳」。在「德業儒臣論」裏面他說：『彼謂軻之死不得其傳者，眞大謬也。惟此言出而後宋人直以濂、洛、關、閩接孟氏之傳，……自秦而漢而唐而後至於宋。中間歷晉以及五代，無慮千數百年，……何宋室愈以不競，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉？好自尊大標幟，而不知其詬誕亦太甚矣。』此外，他對於道學家所提倡的無欲無私之說，和董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的說法，也都極端反對。所有這些見解，和明末清初的顏、李學派，頗爲相近。

但是，心學左派究竟沒有超出王陽明太遠，例如李卓吾主張「天下無一人不生知」，顯然是受了「致良知說」的支配。在陽明學派的分裂過程裏面，對於哲學思想確有貢獻，而又對於王陽明的學說成爲公開反對派的，則是黃石龍。黃石龍本來是陽明弟子，到了晚年，深覺其「誤人非細」，「不可不辨」，於是就樹立了背師的旗幟，對於陽明的「致良知說」和「知行合一說」，都有嚴格的批評。例如在「明道篇」裏他說：『今日君子於禪學見本來面目，即指以爲孟子所謂良知在此，以爲學問頭腦。凡言學問，惟謂良知足矣。故以致知爲至極其良知，格物爲格其非心。欲格物以格其非心，必先克己以去其私意。私意既去，則良知

至極。故言工夫，惟有去私而已。故以不起意，無意必，無聲臭，爲得良知本體。良知既足，而學與思皆可廢矣。而不知聖門所謂志道據德依仁游藝爲何事。又文其說以爲良知之旨，乃夫子教外別傳，惟顏子之資能上悟而得之，顏子死而無傳。其在「論語」所載，皆下學之事，乃曾子所傳，而非夫子上悟之旨。以此鼓舞後生，固可喜而信之。然實失聖人之旨，必將爲害，不可不辨。」

黃石龍不僅以王陽明的心學派爲「失聖人之旨」，並且更進一步指出整個的宋明道學，連理學派俱出於禪。他說：「宋儒之學，其入門皆由於禪。濂溪、明道、橫渠、象山則由於上乘；伊川、晦菴則由於下乘。」他以爲宋儒之學爲禪宗的證據，在於他們所說的「無」字上面。所以他說：「周子、程子之云無，其無字實本於禪宗。……思乃心官也，儒則經世之學也，感則有思，通必有爲。……未有通天下之事，因合天下之舊跡，可無思而無爲者。……若禪感而无感，故无思；通而無通，故無爲。若儒而猶云無思無爲，此乃王衍之徒，清虛所以亡晉，達摩以來，禪宗之所以亂學也。」

因爲反對「無思無爲」，所以黃石龍的思想，就特別富於克服困難的實踐精神。在他看來，積極的克服困難，不僅是人生的眞義，而且也是所以獲得知識，完成道德的方法。所以他說：「生於憂患者，因憂患而知思、知慎、知節、知提、知謙、知保、知修，所以能生

也。……今學者稍遇利害，略涉險阻，便於躲避不敢承當，烏可言學而云作聖也？……凡人遇憂患，不思處憂患，而思無憂患，……所以義理不精，光陰蹉跎，而學問終無成也。」

總括黃石龍的哲學思想，可以說是道學發展的反動。他的主要見解，例如：反對王陽明的「致良知說」，以宋學爲禪宗，以實踐爲認識的起源等等，都和明末清初的反道學派相呼接。此外，他比李卓吾早生五十年，對於韓愈和宋儒所說的「道統之傳」，就已經斥爲「僭妄」，更足以說明他的思想敏銳。尤其應該注意的是，當時徹底反對心學的人，例如羅欽順陳建以及和李卓吾同時的陳第，在思想方面，誠然也都有他們的貢獻，不過，在陽明弟子裏面，公然批評師說，而成爲反對學派，則只有黃石龍一人。在這一點上，恐怕只有明末清初的王船山才可以和黃石龍相媲美。

第三篇　近代哲學思想

第八章　明淸之際的反道學思想

第一節　反道學思潮的時代背景

明初承元末大破壞以後，深知苛稅和貪汚足以亡國；於是一方面積極獎勵墾荒，一方面減輕租役，嚴懲貪汚，農業恢復了繁榮，並且得到了空前的發展。以農業的繁榮爲母體，首先引起了工業和商業的發達，尤其閩、廣的對外貿易，和南洋的華僑事業，都發達於明代。其次以對外貿易爲媒介，耶穌會敎士相繼來華，輸入了西洋的實證科學；士大夫在農工礦業以及軍火製造採用新法的刺激下面，對於科學知識發生了高度的研究興趣。最後，明代的中古貴族，適應着社會經濟的新動向，開始了英國「圈地」式的兼併方法；從成祖時代起，功臣外戚和宦官的「莊田」，逐漸擴張；到後來，皇帝的官田佔全國耕地七分之一，江南農業區的官田，則佔耕地面積十六分之十五。合此三點情形，可以說中古社會到了明代，已經開始向近代社會轉化，相當於社會進化史上所說的「原始蓄積」階段。

但是，「圈地」式的兼併，引起了農民的騷亂。這騷亂由局部而蔓延於全國，進一步又招來了滿族內侵，終於明代被清代所代替。代明而起的清代，以蠻族而統治先進的漢人，一方面循着社會進化的原理，不能不吸收先進民族的文化；另方面以六十萬人口的少數民族統治多數漢族，也絕不可能，遂和漢族的官吏地主結成了聯立政權。這種聯立政權，本質上是妥協折衷的產物，因而程、朱理學派的二元論哲學思想，依然維持着正宗地位，作為開科取士的學術極則。

另方面，廣大的漢族民衆和少數出類拔萃的學者，則在反清復明的旗幟下面，發動了反抗運動。這次的反抗運動，因為發生在近代社會的原始蓄積階段上，所以配合着政治的反抗，就興起了賦有文藝復興意義的反道學思潮。這時代的反道學思想，就是對於宋、明以來的煩瑣哲學，加以否定的哲學革新。但是，這一哲學的革新，由於被士大夫的經學傳統及「復明」的中古政治觀念所約束，所以就染上了根據古學以推翻道學的復古色彩。不過，在「復古」現象的背後，則仍充滿着前進的革新本質。

這一反道學的哲學革新，其思想上的主要特徵，在於吸收西洋的科學實證方法，以批判理學與心學的煩瑣性質。這種思想，是由明末開始出現的新動向。例如活動於萬曆年間的陳第，一方面利用着實證的科學方法，著有「毛詩古音考」；另方面又在他的「松軒講義」、

「寤言」和「譽言」三書裏面，對於理學和心學都曾展開尖銳的批判，可爲明證。但是，在陳第時代，這種思想在哲學上尚不佔優勢，而到了反清復明的漢族反抗時代，則成了蓬勃一世的支配思潮，成了第十七世紀中國哲學思想上的一種時代趨勢。

反清復明時代的反道學思想家，就其個別的體系來看，個性互不相同，重點也互有差異；但就其根本精神來看，則大都走着唯名論和汎神論的道路，而爲文藝復興時代的合理產物。茲就其主要的代表者而論：例如王船山，在文字形式上雖以繼承程、朱自任而反對心學；但實質上則是發展了理學派的格物致知學說，以批判煩瑣主義的唯心論。又如顏習齋，雖託始於「周官」和孔子的古學以反對程、朱以及一般的宋學，而其批判的着眼點，則在於斥駁離事言理的實在論。更如顧亭林，誠然富於文獻學家的考辨氣象，但他在宇宙觀上同於王船山的唯名論，在方法論上飽和着歸納精神；他的「經世之務」說和「理學卽禪學」說，也和顏、李學派的見解如出一轍。至若黃宗羲，在宇宙觀上雖然沒有脫離王陽明的心學傳統，但對於師說亦頗有重要修正；其政治思想方面的理想推論，尤堪爲中國近代啓蒙期的「東方盧騷」。此外，如傅青主的子學研究，朱舜水的民族思想，也都具有文藝復興時代哲學家的性格。茲爲篇幅所限，僅將王船山、黃宗羲、顧亭林、顏習齋四人的哲學思想，分節加以敍述。

第二節　王船山的哲學思想

王船山的父親受學於伍學父，而伍學父之學，則承籍於鄒東廓；船山幼年亦曾與東林黨人相往還，可見船山早年，似乎和陽明心學一派頗有淵源。但是，我們現在，從浩繁的「船山遺書」裏面，却一點看不出心學派觀點的痕跡；相反的反而充滿着痛斥心學的嚴厲批判的詞句。大概是他在反清復明的反抗過程裏面，更於失敗以後經過了四十年的博覽自修和經驗教訓的咀嚼融化，終於轉變成陽明心學一派的反對論者。

這樣看來，王船山的學術經歷，和黃石龍以陽明弟子而成為心學批判者的情形，大體相彷。不過，王船山在哲學思想上的貢獻，則遠非黃石龍所能望其項背。茲擇要述之：

第一，關於宇宙根源問題，王船山在「思問錄內篇」裏面，非常肯定的說道：「天地之產，皆精微茂美之氣所成。」這「精微茂美之氣」，它本身是「醞釀變化」的運動發展範疇，遵照着自己的規律或法則而完成從低級到高級的形態轉化。所以又說：「積其健盛之氣，故秩序條理，精密變化而日新。」王船山這裏所說的「氣」，無疑的是得之於張橫渠；所以他在「張子正蒙註」裏面，就將「氣」和「太虛」相通用，更明白的肯定「氣」和「太虛」不但是宇宙的根源，並且也是規律或法則的實體。例如他說：「理在氣中，氣無非理；

氣在空中，空無非氣。……其聚而出為人物，則形；散而歸於太虛，則不形。』

第二，從「理在氣中」的宇宙觀出發，王船山又更進一步提出了唯名論的見解。他在「周易外傳」裏面曾說：『據器而道存，離器而道毀。』這一個命題，一方面是永嘉學派關於道器問題的見解的發展，另方面又是對於理學派在「形上形下」問題上的實在論看法的批判。關於這一點，他曾舉出證據，說明宋儒道先器後說的無據。他說：『洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢、唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣；未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘鼓管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也。……如其舍此而求諸未有器之先，亙古今、通萬變、窮天窮地、窮人窮物而不能為之名，而況得其實乎？』

第三，由於「理在氣中」，「據器而道存」，所以人類的認識，就不能不以客觀存在的具體事物（器）為唯一的對象。在「思問錄內篇」裏面，王船山說：『聖人之所不知不能者，器也；夫婦之所與知與能者，道也；故盡器難矣。盡器則道無不貫，盡道所以審器。知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉！』在「讀四書大全說」裏面又說：『理……不可得而見，氣之條理節文，乃理之可見者也。故其始之有理，卽於氣上見理；迨其得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。』在「續春秋左氏傳博議」裏面又說：『有卽事以窮理，無立

理以限事。』這種「知至於盡器」，或「卽於氣上見理」以及「在勢之必然處見理」的認識論，顯然比程朱的格物致知說，更加明白淸楚而具體。

第四，因爲認識從對於事物的研究而來，當然也就沒有生而知之的先天良知。並且，「實心而思，觀物而辨」的靜止方法，在王船山看來，也不能求得眞正的認識；眞正的認識，是從實踐裏面才能得到。所以在「尙書引義」裏面曾說：『將格物窮理之學，抑必勉勉孜孜而後擇之精語之詳，是知必以行爲功也。……下學而上達，其達焉而始學乎？君子之學，未嘗離行以爲知也，明矣。』「離行以爲知」，在王船山看來，就是「先知後行」。這種「先知後行」的方法，是理學派和心學派的共同錯誤。關於這一點，王船山曾有輝皇的批評。他說：『離行以爲知，……措先知後行，……而爲之辭曰：知行合一，吾滋懼矣。』反之，理學派對於心學知行合一說的批評，也同樣陷於錯誤。所以又說：『宋諸先儒，欲折陸楊知行合一，知不先行不後之說，而曰知先行後，……則已異於聖人之道矣。……若夫陸子靜，楊慈湖，王伯安之爲言也，……以知爲行，則以不行爲行；而人之倫，物之理，若或見之；不以身心嘗試焉。……是其銷行以歸於知，終始於知而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲於先知以廢行也；而顧詘先行之說，以塞君子之口而疑天下，其詭祕也如是。如之何爲其所固，而曰知先行後，以墮其術中乎？』

第五，人類在實踐裏面，以事物為對象而求得認識，自然是「非學不知，非博不辨」；而要學知博辨，也就必須和客觀存在的事物發生密切的關聯。在這個關聯裏面，人類一方面暴露事物的本質，而同時也就提高自己的認識。然而，從這一點出發，王船山就不得不對於宋儒的「絕物」的修養方法，提出批評。所以他說：『夫物之不可絕也，以己有物；物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕于己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況乎欲絕物者，固不能充其絕也；一眠一食，而皆與物俱，一動一言，而必依物起。不能充其絕而欲絕之，物且前却而困己，己且齷齪而自困；而尹和靖曰：其心收斂不容一物。非我所敢知。』

第六，從反對絕物的修養方法出發，王船山對於宋儒去人欲存天理的理欲二元論，也提出了批評。他在「周易外傳」（卷二）裏面，斷定『有欲斯有理』。在「讀四書大全說」（卷六）裏面，又說『天理充周，原不與人欲相對壘。』在這裏和在宋儒那裏相反，人欲已經不是天理的障礙，而是天理的基礎。這種原因，他在同書（卷八）裏面，有較詳明的分析；例如他說：『禮雖純為天理之節文，而必寓於人欲以見。……唯然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別為理，其唯釋氏為然，蓋厭棄物則而廢人之大倫矣。……夫即此好貨好色之心，……廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理。……孟子承孔子之

學，隨處見人欲，卽隨處見天理。」宋儒受佛家影響，以人欲爲天理之反，而必欲去之；王船山站在反道學立場上，則將天理統一在人欲之中，肯定了終不能「離人而別有天，離欲而別有理」，實爲對於中古煩瑣思想的有力反駁。這種意見，對於後來的戴東原和譚嗣同都有很大影響。

綜上可知，王船山對於心學派雖批評嚴苛，而對於理學派的實在論和唯心論的見解，也同樣提出了批評；這是異常顯明的反道學體系。並且，在他的體系裏面，也不僅有消極的批評，從宇宙觀到認識論，都有自己的積極肯定命題。他是以自己的肯定命題爲根據，對於道學的錯誤加以否定的批判。針對着煩瑣哲學的體系，提出自己的唯名論思想，正顯示出王船山的歷史地位。

第三節　黃宗羲的哲學思想

黃宗羲是東林名士黃尊素的長子，明末殉節道學家劉宗周的高足。他在青年時代，是東林學派的有力人物，從事反抗阮大成一流的黑暗勢力；中年發動抗清，明亡以後，致力於政治思想研究，著「明夷待訪錄」，晚年致力於哲學思想史，著「宋元學案」（未完成）和「明儒學案」。從經歷和淵源來看，他和王船山相彷，都是陽明學派出身的人物。不過，王

船山到後來變成了反道學（特別攻擊陽明學派）的哲學家，而黃宗義則始終自認爲陽明學派的正宗；全謝山說他「以正誼明道之餘枝，猶留於枝葉」，就是指此事而言。

不過，因爲東林學派的學風，例如顧憲成和高攀龍等人，本來就漸趨於朱陸調和；更加黃宗義親身經歷了反清復明的「天崩地解」事變，所以也就循着必然的趨勢，對於陽明學派作了重大的修正。例如在「明儒學案」的「師說」裏面，關於王陽明他說：『……先生又有「朱子晚年定論」之說。……先生命世人豪，龍場一悟，得之天啓，亦自謂從五經印證過來，其爲廓然聖路無疑。特其急於明道，往往將向上一幾，輕於指點，啓後學躐等之弊有之。天假之年，盡融其高明卓絕之見而底於實地，安知不更有「晚年定論」出於其間？』

對於王陽明要求一個「晚年定論」，就是說他的思想有修正的必要。但是，這一修正，在黃宗義並沒有採取公開批評「師說」的直接方式，而是用間接的方式，批評陽明的門下有失陽明「立言之本意」。例如他在「姚江學案」裏面曾說：『致良知一語，發自晚年，未及與學者深究其旨；後來門下各以意見攙和，說元（玄）說妙，幾同射覆，非復立言之本意矣。』這種態度，顯然不能離開王陽明的主觀唯心論而別成一派學說。所以在「明儒學案序」裏面曾說：『盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊；心無本體，工夫所至即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。』

然而，黃宗羲在另一方面，對劉宗周的「盈天地間皆氣也」的命題，也同樣膺服，贊爲「有宋以來所未有」。例如在「蕺山學案」裏面他說：『儒者人人言愼獨，唯先生始得其眞。盈天地間皆氣也。……蓋離氣無所爲理，離心無所爲性。佛者之言曰：有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋。此是他眞贓實犯。奈何儒者亦曰理生氣，所謂毫釐之辨，竟亦安在？……先生大指如是，……有宋以來所未有也。』

我們知道，「盈天地皆心也」是唯心論命題，而「盈天地間皆氣也」則是唯物論命題；今黃宗羲一方面肯定前者，另方面又膺服後者，顯然是心物二元論的立場。他所以對於王陽明要求一個「晚年定論」，本質上就是要從心物二元論上來修正主觀唯心論。

正因爲黃宗羲的思想裏面取得了唯物論成分，所以對於當時道學上心學理學的煩瑣區別，名爲「牛毛繭絲無所不辨」，指出了它們對於現實的「天崩地解」，都支持着不可宥恕的逃避態度。例如在「留別海昌同學序」（見南雷文定前集）卷一裏面，他說：『嘗謂學問之事，析之者愈精而逃之者愈巧。三代以上，祇有儒之名而已，司馬子長因之，而傳「儒林」。漢之衰也，始有壯夫不爲之技，於是分「文苑」於外，不以亂儒。宋之爲儒者，有事功經制，改頭換面之異；「宋史」立「道學」一門以別之，所以坊其流也。蓋未幾而道學之中又有異同；鄧潛谷又分理學心學爲二。夫一儒也，裂而爲文苑，爲儒林，爲理學，爲心

學，豈非析之欲其精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書，不過經生之章句，其所窮之理，不遑字義之從違。薄文苑爲詞章，惜儒林於皓首，封己守殘，不出一卷之內，其規爲措注，與纖兒細士不見長短，天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者愈巧乎？」

黃宗羲在這裏，明白的指出：心學理學兩派的「說同道異」，只是在「改頭換面」的形式下面，逃避現實，以爲反清復明的「天崩地解」，「落然無與吾事」。因而主張它們沒有對立的必要，應該統一於道學；而道學也應該復歸於儒。所以他勉勵自己的學生說：「將見裂之爲四者，不自諸子而復之爲一乎？」

在這裏，我們必須指出：黃宗羲主張將道學以及心學理學一概推翻，而復歸於儒，並不是開倒車的復古保守；他是根據近代啓蒙主義的觀點，將整個的中古時代作爲「昔在一亂之運」的黑暗世紀，替「向後二十年」爭取「始得一治」的未來光明，這在他的「明夷待訪錄」的「原君」「原臣」「原法」等篇裏面，都有確切的證據。正因爲黃宗羲有了近代的觀點，所以他雖然在文字形式上因襲着經學語言，而在思想內容上則充滿着近代精神。並且，黃宗羲從近代精神出發，不但批判了心學與理學的煩瑣性質，而且也否定了它們的正宗異端之辨。例如在「明儒學案凡例」裏面曾說：「學問之道，以各人自用得著者爲眞，凡倚門傍

戶，依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。此編所列，有一偏之見，有相反之論；學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問？」這種近代的學術平等觀點和他在「東林學案」裏面所說：「清議熄而後有美新之上言，媚閹之紅本；故小人之惡清議，猶黃河之礙砥柱也」云云的思想言論自由主張，實在互爲首尾。

最後，黃宗羲又將自己的近代觀點，推廣一步批評了各種各樣的中古迷信思想。在這些批評裏面，以「讀葬書問對」一文最爲名貴。例如他說：「人之爪髮託處一身，隨氣生長，剪爪斷髮，痛癢不及；則是氣離血肉，不能周流。至於手足指鼻，血肉所成，而折臂刖足，蒿指劓鼻，一謝當身，卽同木石。枯骸活骨，不相干涉。死者之形骸，卽折臂刖足蒿指劓鼻也；在生前不能通一身，在死後其通子孫之各身乎？昔范縝作「神滅論」，謂神卽形也，形卽神也，形存則神存，形謝則神滅；難之者謂神與形殊，生則合爲一體，死則離爲二物；二說雖異，然要不敢以死者之形骸爲有靈也。後來儒者言斷無以既盡之氣爲將來之氣者，卽神滅之說也；釋氏所言人死爲鬼，鬼復爲人者，卽鬼不滅之論也。……而鬼蔭之說，是於二家之外，鑿空言死者之骨骼，能爲禍福窮通，乃是形不滅也，其可通乎？……鬼蔭之說不破，則算計卜度之心起；受蔭之遲速，房分之偏枯；富貴貧賤，各有附會，形氣之下，勢不得不雜以五行衰旺生剋。心愈貪而愈昏，說愈多而愈亂，……深求遠索，無可奈何而歸之天命

也。」在這一段中古迷信思想的批判裏面，特別值得注意的是，黃宗羲對於范縝的「神滅論」給予了高貴的評價，而斥鬼蔭之說爲比佛教的「鬼不滅」論更加低級的「形不滅」思想。在這裏，顯示着唯物論與無神論的連結。

第四節　顏習齋的哲學思想

方苞在他的「與劉拙修書」裏面曾說：「學之廢久矣！浙以東則黃君黎洲壞之，燕、趙間則顏君習齋壞之。二君以高名耆舊，立程、朱爲鵠的，同心以破之，浮夸之士，皆醉心焉。」方苞以折破程朱爲破壞學術，顯然是理學派的道統觀念在作祟。關於黃宗羲部分，上節已經敍述，現在我們要進而考察顏習齋的哲學思想。

顏習齋是顏、李學派的創立者。在他的思想裏面，漢儒的章句訓詁，魏、晉的佛老清談，宋、明的心學理學，都整個推翻。因爲他是反清復明最激烈的學者，所以對清代所御用的程、朱理學，批評尤爲嚴苛。例如他在「上陸浮亭書」裏面曾說：「僕妄論宋儒是集漢、晉釋道大成者。……然宋儒，今之堯、舜、周、孔也；韓愈闢佛，幾至殺身，況敢議今世之堯、舜、周、孔乎？季友著書駁程朱之說，發州決杖，況敢議及宋儒之學術品詣乎？此言一出，身命之虞所必至也。然懼一身之禍而不言，委氣數於終誤，置民物於終壞，恐結若安坐

不援溝瀆，與強暴橫逆人於溝瀆者，其忍心害理不甚相遠也。」

顏習齋甘冒「身命之虞」批評程、朱理學，絕不是作門戶之爭，而是出於對眞理的愛好。用他的話來說，就是「立言但論是非，不論同異。是，則一二人之見不可易也；非，則雖千萬人所同不隨聲也；豈惟千萬人，雖千百年同迷之局，我輩亦當以先覺覺後覺，不必附和雷同也。」（「言行錄」「學問篇」）

顏習齋在批評程、朱理學一派上，所以有這樣堅強的理論自信力，是因爲他有着比程、朱更堅強的哲學體系。我們前面已經說過：程、朱的理學是心物二元論，而二元論總是不免自相矛盾。陸、王心學一派攻擊理學，就是從唯心論觀點批評程、朱的自相矛盾；反之，顏習齋批評程、朱，則是從唯物論觀點指摘二元論的自相矛盾，攻擊它的唯心論部分。茲依次述之如左：

第一，在理學派的宇宙觀上，有這樣一個命題：「理先氣後」。這個命題的意思是說：事物的法則可以離開事物而獨立存在，正是實在論的煩瑣主義見解。程、朱更根據這個見解，在人性論上導出了「理善氣惡」的主張，這就是以「義理之性」爲善而以「氣質之性」爲惡的二元論。顏習齋的「存性編」，則針對此點，闡明「離質無以見性」。例如他說：「氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣，眶皰睛，氣

質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？……惟因有邪色引動，……而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目，而後始可以全目之性矣。』

第二，顏習齋的理氣融爲一體的主張，在宇宙觀上還有更深一層的根據。這就是他認爲形而上的道，就是存在於形而下的器裏面，所以他說：『離下（形而下）無上（形而上）。……語上人皆上，語下人皆下。如洒掃應對，下也；若以語上人，便見出敬。弦指徽律，下也；若以語上人，便見出和。……正是道藝一致耳。……上下精粗，皆盡力求全，是謂聖學之極致耳。……而從程朱倒學，先見上面，必視下學爲粗，不肯用力矣。』（「存學編」「學辨二」）

第三，肯定了「離下無上」，就是說「理在事中」。所以他在「四書正誤」裏面又說：『理者木中紋理也，其中原有條理。』關於這一點，他的弟子李恕谷有進一步的發揮。李恕谷在他的「論語傳注問」裏面曾說：『夫事有條理曰理，卽在事中；今曰理在事上，是理別爲一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理，詩曰有物有則，離事物何所爲理乎？』這正是斥駁程朱的「氣有不在而理却常存」說。後來戴東原批評理學，也是發揮顏、李這個見解。

第四，因爲在宇宙觀上肯定了「理在事中」，所以到了認識論上，顏習齋又主張「習事見理」。例如他說：『吾嘗說天道性命，若無甚扞格，一著手算九九數輒差；王子講冠禮若甚易，一習初觀便差。以此知心中惺覺，口中講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用也。』從親身習行的認識起源論出發，顏習齋對於「大學」「格物致知」之格，也作出了新解。例如他說：『按格物之格，王門訓正，朱門訓至，漢儒訓來，似皆未穩。』他以爲：『知無體以物爲體。』……今之言致知者，不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須跪拜周旋，親下手一番，方知禮是如此。……格卽手格猛獸之格，……故曰手格其物而后知致。』

第五，顏習齋主張人類的認識不能憑空而有，而是以物爲體的主觀反映；當然和程、朱「心具衆理，此心一澄，衆理畢見」的方法，有唯物唯心之別。尤其在「手格猛獸」的主觀能動精神裏面，包含着人定勝天的變革思想。例如在他的「言行錄」「理欲篇」裏面，就有這樣一段記載：『或問：禍福皆命中造定，信乎？先生曰：不能。地中生苗，或可五斗，或一石，……從而壅壤培之，雨露潤之，五斗者亦可一石，若不惟無所露潤，又從而蟊賊之，摧折牧放之，一石者幸而五斗，甚則一粒莫穫矣。生命亦何定之有？夫所謂命一定者，不善不惡之中人，順氣數而終身者耳，大善大惡，固非命可囿也，在乎人耳。或大悅。』

第六，顏習齋這種人定勝天的造命思想，無疑的是一種變革學說。所以他在「宋史評」裏面特別推崇王安石的新法，斥韓琦請罷新法以釋敵疑有云：『嗟呼！敵惡吾備則去備，若敵惡吾有首將去首乎？』在「性理書評」裏面特別推崇張橫渠以禮教人，他說：『宋儒……惟橫渠為近孔門學教。謝氏……譏其門人下稍低頭，溺於刑名度數，以為橫渠以禮教人之流弊；然則，教人不當以禮乎？謝氏之入禪，於此可見；二程平昔之所以教楊謝諸公者，於此可想矣。……亦何必人人語以性道而始為至乎？則橫渠之門人，即使皆以刑名數度為道，何害也？朱子既見謝氏之偏而知橫渠之是，即宜考古稽今，與門人講而習之，……奈何盡力太極河洛諸書，誤此歲月！』

總觀上述六點，可知顏習齋的哲學思想，是反道學的近代思想。馮友蘭徒見他和道學家討論的問題相同，忽視他和道學家的結論相反，因而將他的反道學思想看成了「道學之繼續」（「中國哲學史」），頗難視為定論。但是，顏習齋由於時代限制，他的反道學思想，確乎也不免有自相矛盾的地方。例如他既然肯定了理在事中，力主「身實學之，身實習之」的認識方法，而却又主張「習恭習端坐以得天然之本然」，這顯然是一種矛盾。關於此點，以近人錢穆的批評較為扼要而公允。錢氏在他的「中國近三百年學術史」裏面曾說：『凡此所謂習恭習端坐者，縱謂與靜坐不同，却不能不說與宋儒所謂敬者相似。……宋元明儒者主

敬主靜，其實出於一源；敬靜工夫，到底還是一色，惟字面不同耳。……習齋若主理由事見，則惟論事習行，更不須此本心之天理；習齋若主理由功著，則惟求效用功績，亦不須此本心之天理；若謂事物功利之外，而吾心自有天理，則此處大須體會！……此爲顏學仍不免折入宋學心性之一途。』不過，我們應該知道：這種「習恭習端坐」的認識方法，在顏習齋的著作裏面，只是偶然道及，並不佔重要地位；尤其不是他哲學思想的重心所在。所以不能根據他的矛盾來抹煞他反道學的根本立場。

第五節　顧亭林的哲學思想

顧亭林在政治上是反清復明的志士，在哲學上是反對道學的思想家。他的哲學思想也自成體系，根本上也是一種唯物論。例如在「日知錄」裏面，關於「周易」的「游魂爲變」一語，他在引徵過張載和邵寶的解釋以後，斷言：『盈天地之間者，氣也。』由此更進一步，關於「形而下者謂之器」一語，他又斷言：『非器則道無所寓，……雖孔子之天縱，未嘗不求之象數也；故其自言曰：下學而上達。』凡此，都是異常明白的唯物論宇宙觀。

顧亭林在宇宙觀的結論上，既已說到了「下學而上達」，當然在認識論上也就不得不主張經驗主義的方法論。關於這一點，在他的「與友人論學書」裏面，所謂『舍多學而識以求

一貫之方，我弗敢知也』云云，卽爲明證。並且，就他的名著「日知錄」來看，不但全書三十二卷八百多條裏面，完全被歸納方法所貫注，單從書名來看，「日知」二字出於「論語」子夏所說：『日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣，』本來就是不以知能爲固有，而以知能爲後天多學而識的經驗主義觀點。

顧亭林這經驗主義，充滿着實證科學的精神，和當時離事言理的道學根本相反。所以在他的日知錄（卷七）裏面曾說：『劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之；孰知今日之清談，有甚於前代者？昔之清談談老莊，今之清談談孔孟；未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末；不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。昔王衍妙善元（玄）言，自比子貢；及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尙浮虛，勠力以匡天下，猶可不至今日。今之君子，得不有媿乎其言？』

顧亭林這裏所批評的說國清談，就是指的當時理學心學兩派的煩瑣主義；所提倡的「修己治人之實學」，就是指的「經學」。但是顧亭林所說的「經學」，切不可照字面解釋，他是用古學之是以證道學之非，作爲實現文藝復興的理論出發點；所以他常常將「經學」和

「理學」、「心學」對立起來。例如在他的「與施愚山書」裏面答道：「理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也；……今之所謂理學，禪學也。」全謝山引徵這一段文字又作：「古今安得有所謂理學者？經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起；不知舍經學則其所謂理學者，禪學也。」此所謂「經學即理學」，並不是說理學派的煩瑣哲學爲經學所固有，尤其不是說在經學觀點上還有理學派煩瑣哲學的存在餘地；相反的，顧亭林是用經學來否定理學，認理學是借「述六經」的招牌來談禪的有害思想。所以在「日知錄」（卷七）裏面，他曾引用「黃氏日鈔」的話來說明他自己的意思：「夫子述六經，後來者溺於訓詁，未害也；濂洛言道學，後來者借以談禪，則其害深矣。」此外，關於心學派的批評，在「日知錄」（卷十八）的「心學」、「舉業」、「破題用莊子」、「朱子晚年定論」等條裏面，所說更爲嚴苛。

顧亭林不但對於道學裏面的理學心學兩派都有批評，並且也根據他的哲學思想的文藝復興觀點，批評了破壞古代遺產的中古思想統制。例如關於永樂間所修「四書五經大全」，他說：「當日儒臣奉旨修「四書五經大全」，頒餐錢，給筆札，書成之日，賜金遷秩，所費於國家者不知凡幾；……而僅取已成之書抄謄一過，……豈非骨鯁之臣已空於建文之代，而制義初行，一時人士盡棄宋元以來所傳之實學，上下相蒙，以饕祿利而莫之問也？」（「日知

錄』卷十八）又說：『至永樂中修「尙書大全」，不惟删去異說，幷音釋亦不存矣。愚嘗謂……自八股行而古學廢，「大全」出而經說亡，十族誅而臣節變；洪武、永樂之間，亦世道升降之一會矣。』（同上）

綜上可知，顧亭林堅持「經學」「古學」或「實學」，不但不是復古保守，而且也不是不言義理；他只是從唯物論的宇宙觀導出了經驗主義的方法論，而對於道學的煩瑣主義和中古的思想統制提起了否定的批判。淸代乾嘉之際的考證學派，則只借用了顧亭林的經驗主義的實證方法，而捨棄了他的宇宙觀。

第九章　清代漢學家的哲學思想

第一節　戴東原的哲學思想

清代所謂「漢學」，開始於閻若璩和胡渭。閻氏的著作以「古文尚書疏證」和「四書釋地」為代表，胡氏的著作以「易圖明辨」、「洪範正論」和「禹貢錐指」為代表。就這些著作來看，他們雖然也能夠批評漢儒的讖緯迷信，和宋儒的疏於考證，及煩瑣玄想的錯誤，并且他們的方法也相當的富於實證歸納精神；但是，他們卻已經失去了宇宙觀和認識論方面的積極發揮，尤其失去了明末清初反道學諸大儒關心現實的優良傳統，而成為「習科條而無學術，守章句而無經世之具」的煩瑣學派。

明末清初的反道學思想，所以變成為脫離現實和理論的漢學，是因為從康熙起，反清復明運動已轉入於尾聲階段，清室對於反清反道學的遺老，也實施了懷柔政策。例如薦山林隱逸，開博學鴻儒科，編纂「古今圖書集成」，以及乾隆年間「四庫全書」的編纂，都是這種懷柔政策的業績。在懷柔政策下面，從反清復明運動退休下來的學者，由於失去了他們的反抗立場和反抗意識，所以他們的研究方向也就退避在經書章句字義的疏證和考辨裏面，不敢

使自己的方法論貫澈到宇宙觀，尤其不敢不放棄明末諸大儒留心經世之務的現實主義傳統。

清代的思想統制，是以程、朱理學爲正宗，而以漢學爲從屬的補充工具。清末的曾國藩所說：『一本宋儒不廢漢學』，恰巧道出了這個政策的眞精神。但是，有正宗必有異端；所以在雍正、乾隆、嘉慶三朝，終於出現了三個重要思想家，這就是戴東原、章學誠和阮元。茲依次分節評述之如左。

戴東原在雍、乾之際，是從漢學裏面產生出來的大哲學家。不過在當時以及後世，人們只尊重他的漢學成就，對於他的哲學則多不注意，甚至還遭受奚落和非難。關於這一點，只有和戴東原同時的章學誠，首先說出了既能理解而又公允的話。章學誠在他的「文史通義」「朱陸篇書後」裏面曾說：『時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物，有合時好，以爲戴之絕詣在此；及戴著「論性」「原善」諸篇，於天人理氣，實有發前人所未發，時人則謂空說義理，可以無作；是固不知戴學者矣。』

戴東原的哲學思想，是得力於顏、李學派，本質上是前一時代的反淸思想的延長。但是，因爲當時的反淸運動已經潛伏下去，所以戴東原也只在哲學上攻擊程、朱理學，其涉及實現之處，也都還元成哲學的形式。自來對於戴東原最有同情的理解的人，首推章太炎。

章太炎在他的「說林上」裏面說：『叔世有大儒二人：一曰顏元，再曰戴震。顏氏明三

物出於司徒之官，舉必循禮，與荀卿相似。……戴君生雍正亂世，親見賊渠之遇士民，不循法律，而以洛、閩之言相稽，哀矜庶戮之不辜，方告無辜於上，其言絕痛，桑蔭未移，為紀昀所假，以其懲艾宋儒者，旋轉以泯華戎之界。壽不中身，憤時以隕，豈無故邪？」在他的「釋戴」裏面又說：『戴震……自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著「原善」「孟子字義疏證」，……言欲不可絕，欲當即為理……雖然，以欲當為理者，莫察乎荀卿。……極震所議，與荀卿若合符；以孫卿言性惡，與震意怫(通拂)，故解而赴「原善」。』

戴東原所以強調「欲當即為理」的動機，確如章太炎所說，是因為親見雍正以「理」為殺人的工具。例如在「孟子字義疏證」(十)裏面曾說：『今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆；於是，下之人不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！嗚呼！雜乎老、莊之言以為言，其禍甚於申、韓如是！六經孔、孟之書，豈嘗以理為如有物焉，外乎人之性之發為情欲者，而強制之也哉？』戴東原在這裏，用着哲學的語言，對

於雍正時代利用理學大興文字獄的黑暗政治，提出了「其言絕痛」的反抗。這種精神和理論，到了晚清，又被譚嗣同所繼承，所發展。

戴東原對於這種以理殺人的政策，指出了它的理論根據在於程、朱理學，而理學則出佛、老，並非孔、孟的儒家哲學。例如他在前書（四十）裏面又說：『宋儒程子、朱子易老、莊釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質；其所謂理，依然如有物焉，宅於心。於是，辨乎理欲之分，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理；雖視人之飢寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲！空指一絕情欲之感者為天理之本然，存之於心。……凡以理為宅於心，不出於欲則出於理者，未有不以其意見為理而禍天下者也。』

戴東原更進一步，指出程、朱理學的理欲之辨，在理論上根本不通。朱子的「答何叔京」的信曾云：『人欲云者，正天理之反耳。』這正是宋儒「去人欲存天理為仁」的立論前提，在這個前提上面，「理」和「欲」不能並存。戴東原却反過來說：『理者，存乎人欲者也』（前書十）。他的理由是：『凡事為皆有於欲，無欲則無為矣，有欲而後有為；有為而歸於至當不可易之謂理。無欲無為，又焉有理？』（前書四十三）從這裏出發，就不能說「去人欲存天理為仁」，應當反過來說：『欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也』（前書十）。戴東原這種看法，在形式上是發揮着儒家的忠恕

之道，而實質上則對於中古的貴賤若區，爭取萬人平等；對於貴族的特權享受，提出了反抗。所以又說：『聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。』（同前）

戴東原把自己的看法更推廣一步，批評了理學派離事物而言理的錯誤。他承藉着顏、李學派的觀點說道：『理者，察之而幾微必區以別之名也；是故謂之分理。在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分，則有條而不紊，謂之條理』（前書一）。這就是說：理在事中，離事物卽無所謂理。因而要想明理，就只有這樣一個方法：『事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。』（前書四十一）

到了這裏，「理」字就已經成了宇宙萬物的法則。這法則，在戴東原看來，就是宇宙萬物生化流行的客觀規律或條理，它本身就存在於這一生化流行的過程裏面。所以他說：『道猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道』（前書十六）。又說：『道，言乎生化之不已也。……生生者化之原，生生而條理者化之流』（「原善」上）。在這裏，戴東原是用自己的唯物一元論，對抗着程、朱的理氣二元論。

戴東原根據他的唯物一元論，對於「形而上」和「形而下」的道器問題，又提出了他的新看法：『氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……易「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非爲道器言之，以道器區別其形而上、形而下耳。形謂

已成形質；形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下，明矣。器，言乎一成而不變；道，言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。六經孔、孟之書不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。』（「孟子字義疏證」十七）

「形」是指生化流行的「已成形質」的階段，「形而上」是指未成形質以前的氣化，「形而下」是指已成形質以後的品物。凡氣化在生生不已的流行裏面，都要變成品物；凡品物也都是從生生不已的流行裏面生化過來的氣化；從形而上到形而下的生化流行，本身就有其至當不易的法則。所以又說：『舉生生即該條理，舉條理即該生生。……知條理之說者，其知理之謂矣。』又說：『就天地人物事為求其不易之則，是為理』（緒言）。戴東原這樣的解釋，誠然不同於前人；而其以「形而上」和「形而下」都是氣，「理」即是氣化流行的條理，「道」則是氣化流行，生生不息的生化途徑。這無疑的是一種唯物論的宇宙觀，和程、朱理學的二元論判然不同。

第二節　漢學批評家章學誠的哲學思想

如果說戴東原是從漢學裏面產生出來的哲學家，則和戴東原同時的章學誠，就是從反漢學裏面產生出來的哲學家。雍正以降，乾、嘉之際的漢學，如前所述，是失去了宇宙觀，只在訓詁考證上用力的煩瑣主義。戴東原因爲不甘於被這種煩瑣主義所拘束，承繼着清初復明諸大儒的反抗傳統，完成了反道學的哲學體系。但是，因爲他是從漢學而出，所以也就不免帶着漢學家的色彩。例如他一方面說：『君子務在聞道也，今之博雅能文章，善考覈者，皆未志乎聞道』（「答鄭丈用牧書」）。這是他對於漢學的批評。但另方面又說：『經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道；必有漸』（「與是仲明書」）。這是他對於漢學的辯護。

反之，章學誠對於當時的漢學，則採取了根本反對的態度。在「說文字原課本書後」裏面曾說：『或曰：聯文而後成辭，屬辭而後著義；六書不明，五經不可得而誦也。然則數千年來，諸儒尙無定論，數千年人不得誦五經乎？故生當古學失傳之後，六書七音天性自有所長，則當以專門爲業；否則粗通大義而不鑿，轉可不甚謬乎古人，而五經顯指，未嘗遂雲霾而日食也。……近日考訂之學，正患不求其義，而執形迹之末，銖黍較量，小有同異，即囂然紛爭，而不知古人之眞，不在是也。文字有書以著義，猶笙簫因孔以出聲也；笙簫之孔，苟於鍾律無訛，自能和聲以入樂，而漆色之深淺，漆文之疏密不與焉。……今之自命爲

考訂，而好爭無益之名數者，率皆不知鐘律，而侈言染色畫文者也。」

這樣看來，章學誠不但反對漢學，連戴東原所說「由字以通其詞，由詞以通其道」的方法，也認爲不必要。不過章學誠雖然反對漢學，對於清室所御用的程、朱理學，却也同樣反對。例如在「四書釋理序」裏面他說：『宋儒專門說理，……然離經而各自爲書，至於異同之爭，門戶之別，後生末學，各守一典，而不能相通，於是流弊滋多，而六經簡明易直，古人因事寓理之旨，不可得而知矣。故曰說理有專書，而理斯晦也。……簡明易直，聖人即事寓理之初意焉，其道何由，此則學者所當深長思也。』

宋學是清代的正宗思想，而章學誠以爲它不知「聖人即事寓理之初意」；漢學是清室特意提倡的又一正宗思想，而章學誠則說它是「不求其義而執形迹之末」。宋學和漢學，都以孔、孟之學自限，而章學誠却超出了這個時代限界，推崇諸子百家。例如在「吳澄野太史歷代詩鈔商語」裏面他說：『就經傳而作訓故，雖伏、鄭大儒不能無強求失實之弊；……如離經傳而說大義，雖諸子百家，未嘗無精微神妙之解。』

章學誠所以反對着正宗思想而立言，是因爲他深深的覺察到正宗思想的流弊，遂以甘冒大不韙，以「能持世而救偏」自任。例如在他「上錢辛楣宮詹書」裏面曾說：『學誠從事於「文史」、「校讎」，……頗乖時人好惡。……惟世俗風尙，必有所偏，達人顯貴之所主

持，聰明才雋之所奔赴，其中流弊，必不在小。……苟欲有所救挽，則必逆於時趨。時趨可畏，甚於刑曹之法令也；戴東原嘗於筵間偶議秀水朱氏，籜石宗伯至於終身切齒，可為寒心。韓退之「報張司業書」，謂釋老之學，王公貴人，方且崇奉，吾豈敢昌言排之？乃知「原道」諸篇，當日未嘗昭揭衆目。太史公欲藏之名山，傳之其人，不知者以謂珍重祕惜，今而知其有戒心也。……然戴氏之遭切齒，即在口談，則今世較唐時為尤難矣。』

據此可知，章學誠在乾、嘉之際，是一個異端思想家；他的「文史通義」和「校讎通義」二書，也是當時的異端著作。這兩部書的內容，主要的在於闡發他的史學見解和思想史的批評；不過其中也包含着他的哲學思想。茲擇其和我們有關的部分，提要敍述如左：

第一，章學誠在宇宙觀上，是承接明末反清諸大儒的反道學觀點，主張即器以見理，而反對離器以言道。所以在「文史通義」的「原道中」篇裏面，他曾說：『道不離器，猶影形不離。……夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。』他認為道是離人類意識而獨立的客觀法則；但是，這法則不可以直接感覺，只能就法則所表現出來的事物上面來認識。所以在同書「原道上」篇又說：『易曰一陰一陽之謂道，是未有人而道已具也。……道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也；人可得而見者，則其當然而已矣。』這種萬事萬物之當然，就是人倫日用的表

現，而道也就是這些表現的所以然之理。一般人對於這些表現，只有不知其然而然的直覺，而這些直覺却正是藉以明道的基礎。所以在同篇裏面又說：『聖人求道，道無可見，卽衆人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之迹也。學於聖人，斯爲賢人；學於賢人，斯爲君子；學於衆人，斯爲聖人。非衆可學也，求道必於一陰一陽之迹也。……蓋自古聖人，皆學於衆人之不知其然而然。』

第二，從卽器以見道，或寓理於事的觀點出發，章學誠也着重於事功。例如對於明、淸之際的成都費氏父子（此度、滋衡）之學，雖然反對其牽強附會的考證，而却贊成其事功觀念。在「書貫堂文集後」裏面說：『其論儒術，謂儒貴能治天下，猶工貴能治木也。宋儒崇性命而薄事功，以講治術爲粗，是猶見工之操繩墨斧斤，斥以爲粗，而使究木理之何以作酸，何以克土，何以生火，何以生東方而主甲乙也；終身探索，未有盡期，而大不能爲宮室，小不能爲輪轅，何可以爲工乎？則徒講性之非儒術，亦可喻矣。此尤深切宋儒以後之癥疾。其「務知篇」，謂求知當知所務，「是非篇」謂欲定是非，不可偏執已見。縱橫博辨，闔闢而有繩準；周、秦諸子，無以過之。』這種精神，無疑的是承藉於明末諸大儒的「經世之務」的積極傳統。

第三，在強調事功而又肯定寓理於事的前提下面，章學誠當然就不得不排斥脫離實際的

空想。例如在「書貫堂文集後」裏面，關於戴氏論經旨的下述看法，卽表示了同意：『聖人言事實，不言虛理；「易」言天地，不言天地之先；有物混成，先天地生，聖人之所不知。』在「原學中」篇裏面又說：『必習於事而後可以言學。……夫異端之起，皆思之過而不習於事者也。』但是，章學誠對於漢學所代表的極端經驗主義，對於漢學的務見聞博雜而不知思維的片面感覺主義，也同樣排斥。所以在「原學下」篇又說：『世儒之患，起於學而不思。』章學誠反對漢學的學而不思，是因爲他知道感覺的認識有它的限界，非通過思維的綜合作用，決不能取得完全的認識。例如在「雜說」篇裏面他說：『隔河見伐鼓，搥落無聲，而響從後報；蓋一水之隔，聲之自來有漸也。因知：雷發必先之以電，非電在雷之先也；度必先與聲俱，以其積遠，而報響於後也。是知聽明之用，目之所交，捷於耳也。使在子夜之交，則先見電，而聞雷後一日矣；使在晦朔之交，則相差且一月矣。夫耳目之所親接，不免參差如是，學者求古，乃憑耳目所不及者，以懸斷之邪？』在這裏，章學誠是應用了音學光學等科學知識，證明了感覺的局限性；同時也就推翻了學而不思的漢學方法。

第三節　阮元的哲學思想

阮元（芸臺）是戴學的後起之秀。他在方法論上，大體仍承繼戴東原「由字以通其詞，

由詞以通其道」的漢學傳統（參照「擬國史儒林傳序」一文）。但是，他却有更高的實事求是精神，敢於主張違抗漢儒傳注而求契合於眞理。例如在「焦里堂（循）羣經宮室圖序」裏面曾說：『焦君里堂作「循羣經宮室圖」二卷，凡九類。……顯其書往往異於先儒之舊，學侶或致疑焉。余以爲：儒者之於經，但求其是而已矣。是之所在，從注可，違注亦可；不必定如孔、賈義疏之例也。歙程易田孝廉，近之善說經者也；其說考工戈戟鐘磬等篇，率皆與鄭注相違，而證之於古器之僅存者，無有不合；通儒咸以爲不刊之論，未聞以違注見譏。蓋株守傳注，曲爲附會，其弊與不從傳注，憑臆空談者等。夫不從傳注，憑臆空談之弊，近人類能言之；而株守傳注，曲爲附會之弊，非心知其意者，未必能言之也。』

阮元生平，以漢學標其宗旨（參照「漢學師承記序」和「西湖詁經精舍記」等文），而竟至於說出了「是之所在，從注可違注亦可」的自破家法的話，可見他已經不是徒爭門戶的經生，而是「吾愛吾師，吾尤愛眞理」的堂堂學人。所以在「揅經室集」的「自序」裏面，他自述道：『余之說經，推明古訓，實事求是而已，非敢立異也。』今按：「推明古訓，實事求是」八字，確乎是阮元思想的眞精神。但是，我們應特別指出：所謂「實事求是」，固是追求眞理的近代立場；而所謂「推明古訓」，却也絕不是復古保守，乃是文藝復興的合理章法。在文藝復興的邏輯上看來，推明了古訓古義，同時也就否定了中古黑暗的穿鑿附會；

在本質上同樣是近代立場。這一點，是阮元哲學思想的精髓所在，茲更具體述之如左：

第一，在「論語一貫說」裏面他說：『「論語」貫字凡三見……此三貫字其訓不應有異。元按：貫，行也，事也，三者皆當訓爲行事也。孔子呼曾子曰：吾道一以貫之。此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學爲敎也。一與壹同，壹以貫之，猶言壹是皆以行事爲教也。弟子不知所行爲何道，故曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。……若云賢者因聖人一呼之下，卽一旦豁然貫通焉，此似禪家頓悟，冬寒見桶底脫大悟之旨，而非聖賢行事之道也。曾子若因一貫而得道統之傳，子貢之一貫又何說乎？不知子貢之一貫亦當訓爲行事。子告子貢曰：汝以予爲多學而識之者歟？子貢曰：然，非歟？子曰：予一以貫之。此夫子恐子貢但以多學而識學聖人，而不於行事學聖人也。……亦謂壹是皆以行事爲教也，亦卽忠恕之道也。閔子曰：仍舊貫如之何？此亦言仍舊行事，不必改作也。故以行事訓貫，則聖賢之道歸於儒；以貫徹訓貫，則聖賢之道近於禪。』在這裏，阮元是用了「推明古訓」的方法，指出宋儒以貫徹訓貫，乃是禪家頓悟之旨，而非儒家行事之道；這一見解，和顏習齋的習行學說頗有淵源。尤其他否認了曾子得孔門一貫之傳，對於宋儒以正宗道統自任的根據，更是一掃無餘；這一見解，和葉水心的曾子、思、孟批評，正有殊途同歸之妙。

第二，在「論語論仁論」裏面，阮元曾說：『「論語」……論仁者凡五十有八章，仁字

之見於「論語」者凡百有五。……今綜論語論仁諸章，……元竊謂……春秋時孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人耦（按卽「爾我親愛之辭；獨則無耦，耦則相親」），而盡其敬禮忠恕等事之謂也。……凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人（仁字從人二）而仁乃見，若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。……以類推之五十八章之旨，有相合而無相戾者；卽推之諸經之旨，亦莫不相合，而無相戾者。自博愛謂仁立說以來，歧中歧矣。吾固曰孔子之道，當於實者近者庸者論之，則春秋時學問之道，顯然大明於世，而不入於二氏之塗。……孔門論仁近譬之道，……漸晉、宋以後一切異端空虛玄妙之學，儒家學案標新競勝之派，皆預爲括定。……元此論乃由漢、鄭氏相人耦之說序入，學者或致新僻之疑；不知仁字之訓爲人也，乃周、秦以來相傳未失之故訓，東漢之末猶人人皆知，並無異說；……晉以後異說紛歧，狂禪迷惑，實非漢人所能預料。」在這裏，阮元對於孔門所說的仁字，應當於「實者近者庸者論之」，顯然是針對着理學派的空虛玄妙之說而發，所謂「狂禪迷惑」，正指此事。

第三，在「孟子論仁論」裏面又說：「「孟子」論良能良知，良知卽心端也，良能實事也；舍事實而專言心，非「孟子」之本指也。「孟子」論仁，至顯明至誠實，亦未嘗舉心性而空之，迷惑後人也。……按良能良知良字，與趙孟之所貴非良貴也良字同；良，實也；無

與旨也。此良知二字，不過孟子偶然及之，與良貴相同，殊非七篇中最關緊要之言；且即為要言，亦應良能二字重於良知，方是充仁推恩之道。不解王文成何所取而以為聖賢傳心之祕也？陽明謂學不資於外求，但當反觀內省。……陽明之言如此。學者試思以求之「孟子」之七篇中有此境否？此境可以論孩提愛親之仁否？……陽明宗旨直是禪學，尚非釋學也。」在這裏，阮氏對於「孟子」本指所作的解釋，顯然和戴東原對於「孟子」字義所作的疏證同樣，不合於「孟子」本書的哲學思想。傅斯年在他的「性命古訓辨證」（下卷）裏面所說：「戴氏既斥程、朱矣，孟子以及「易」「繫辭」「樂記」「中庸」之作者，又豈能免乎？如必欲求其罪人斯得，則作俑者孟子耳。有孟子而後有「樂記」「中庸」之內本論，有「樂記」「中庸」之內本論而後有李翱，有陸、王，……雖或青出於藍，冰寒於水，其為一線上之發展，則無疑也。孟子以為萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。……凡此皆明言仁義自內而發，天理自心而出，以染外為淪落，不以務外為進德，其純然為心學，陸、王比之差近，雖高談性理之程、朱猶不及此。……戴氏名其書曰「孟子字義疏證」，乃無一語涉及孟子本義，復全將孟子思想史上地位認錯，所攻擊者，正是孟子之傳，猶去孟子之泰甚者也，不亦傎乎？」云云，不僅適合於戴東原，而且也適合於阮元。不過，阮元的主觀立場，乃是固守文藝復興的近代觀點，對於中古玄學思想進行批評，他所追求的方向也仍有其積極的進

步意義，這是我們所不能忽視的一個重點。

第四，阮元對於中古道學的根本範疇，例如「性」「命」等字也有專門論著。如「節性齋銘」，「節性齋主人小像跋」，以及「塔性說」等篇，都是反道學煩瑣主義的重要文獻。尤其「性命古訓」一篇，列舉古書論性命的篇章，比較研究；統計漢以前性命古訓的共同意旨，證成了唐代李翱的「復性書」，是「雜於二氏」的哲學想思，并非儒家本旨。這篇名著，因時代關係，誠然未免有孔、孟偶像觀念，漢、宋門戶之見，以及取材錯誤（例如誤「節生」爲「節性」）等偏蔽，但其聚積古書性命文字，用訓詁學方法定其字義，再就字義疏爲理論，以爲反道學的思想依據，較之馮空持論，殊富有科學價值。所以胡適著「戴東原的哲學」，對於阮元也說：「他用戴學治經的方法來治哲學的問題，從訓詁名物入手，而比較歸納，指出古今文字的意義的變遷沿革，剝去後人塗飾上去的意義，回到古代樸實的意義。這是歷史的眼光，客觀的研究，足以補救宋、明儒者主觀的謬誤。」

總之，阮元在近代哲學思想上的貢獻，不在於他的思想內容，而在於他發展了漢學的實事求是精神，徹底運用了比較歸納方法，將經學的中古雲霧一掃而空，還元爲歷史的研究。明、清反道學思潮的文藝復興，在經學範圍以內，由阮元作出了總結。

第十章　晚清經今古文學的對峙及其哲學思想

第一節　從宋漢學之爭到經今文學派的興起

乾、嘉時代的漢學，由戴東原到阮元，代表着經古文學派的觀點，對於宋明道學作了批評。這一批評所引起的第一個反響，就是道學家對於漢學的反攻；例如姚鼐和方東樹、程晉芳一般人的著作和言論，就是顯著的代表。和第一個反響相連續，又引起了經今文學派對於古文學派的批評。清代的經今文學派，在哲學思想上不但主張漢、宋合一，而且本來就是道學的煩瑣主義。不過，它賦有着漢儒「通經致用」的傳統，隨着嘉慶以降的衰世危機，前後也有很大的變化和發展；因而，這個學派的哲學思想，也就需要分期加以評述。

清代經今文學派的興起，是開始於武進的莊存與。莊氏和戴東原同時，本是一位道學家，因爲當時漢學壓倒了宋學，他就企圖從「公羊春秋」的微言大義裏面，求得宋學和漢學的結合，並對於考辨經書眞僞的工作，斥爲「淺且近者」，主張「尋先聖微言大義於言表之外」。他這種主張，在當時並沒有多大影響；眞正傳其學者，是他的姪子莊述祖。莊述祖的弟子，有劉逢祿和宋翔鳳等人。繼劉、宋二人起、開始公然揭出董仲舒和何休的「公羊春

秋」，攻擊劉歆、鄭玄的經古文學爲「曲學阿世」的「毒焰」和「妖氣」，大倡其「非常異義可怪之論」。是爲經今文學發展的第一期。

到了魏源（默深）和龔自珍（定庵）時代，正當嘉慶、道光的清代衰世危機開始形成，內而有白蓮教和天理教的起義，以及太平天國的發難反清（龔氏死後九年），更加以新疆回民的反叛；外而有鴉片戰爭（龔氏死前一年）和「南京條約」（龔氏死後一年）。於是，今文學派大倡學以經世之旨，遂一躍而成舉世注目的顯學，是爲第二期的發展。

由魏、龔所代表的第二期經今文學派，其主要的貢獻在於政論方面。他們的政論，例如魏源的「聖武記」和「海國圖志」，所發表的政治主張，無疑的是第三期變法維新政綱的雛型。尤其龔自珍的「乙丙之際著議」、「古史鉤沈論」、「明良論」、「平均篇」，以及「尊史」、「尊隱」等篇，則不但描繪出當時的政治社會危機，而且對於滿、漢的民族矛盾和統治階級的黑暗內幕，也作出了無情的暴露；其所堅持的「更法」「改圖」主張，更是第三期維新的先驅。他們這些政論，都是依經今文學派觀點而發，隨處表現出對於古文學派的攻擊，而以「眞漢學者」自命（例如龔自珍在「與江子屛牋」裏面，認爲「漢學師承記」的書名有「十不安」，應改名「經學師承記」，即曾攻擊經古文學派）；其持論的立場，也都是以肯定滿清統治爲前提，爲滿清的富國強兵劃策，而沒有反清的民族觀點。但是，這在

嘉、道之際，也不足深責；其政論能夠指出時代危機的癥結，並相對的批評到異族統治的腐敗和黑暗，道出非更法改圖「亂將不遠」的理由，總算有它的歷史價值。章太炎說他們是「妖以誣民，夸以媚虜，大者爲漢奸劇盜，小者以食客容於私門，三善悉亡，學隱之風絕矣」云云，頗爲過苛之論。

第二期的經今文學派，在哲學方面，沒有多大貢獻。就以最突出的龔自珍來看，在「最錄神不滅論」（即六朝鄭鮮之所著）裏面，就引用「易」的「精氣游魂」，「詩」的「於昭在上」，「禮」的「魂升魄降」，證明「神不滅」之說爲儒家所固有。並且對於儒家之主張神滅，也用反詰的口吻批評道：『顯儒者曰：神不滅，佛之言也；吾儒不然：此身存卽存，此身滅卽滅。則吾豈不知儒者之於「易」於「詩」於「禮」，盡若是其莽莽耶？盡若是其墨墨耶？盡若是其孰視如無睹耶？抑違中之佞耶？』將這裏的思想，和另外的「發大心文」「最錄易緯是類謀遺文」「最錄尙書考靈耀遺文」「最錄春秋元命苞遺文」「最錄列子」「最錄歸心篇」等文對照來看，我們可以斷定：龔自珍是將讖緯迷信和佛教混合在一起的有神論者。

但是，龔自珍也和一般的維新主義者同樣，在哲學上有自己的矛盾。例如在「與陳博士箋」中又說：「自珍最惡京房之「易」，劉向之「洪範」，以爲班氏「五行志」，不作可

也。」在「非五行傳」和「說中古文」裏面，也同樣不信劉氏父子的災異推驗。這和前述的思想，顯然不相一致。又如在一聯九篇「壬癸之際胎觀」裏面，並沒有有神論色彩；第一篇開宗明義就斷定：「天地人所造，衆人自造，非聖人所造。」這裏所說的「造」，據他的解釋，非創造實體，「乃造名字。名字之始，各以其人之聲。聲為天而天名立，聲為地而地名立，聲為人而人名立。」他所說「衆人之宰，非道非極，自名曰我；我光造日月，我力造山川」云云，雖然帶着主觀主義的色彩，但這浪漫氣氛，則正是於衰世危機而力持更法改圖的自我覺醒，不可抹煞它的歷史價值。

龔自珍在認識方面的成就，比較稍有可觀。例如在「抱小」裏面，他從萬石君、顏之推、段玉裁、王引之等幾個以小學名家而又以孝謹見稱的實例上，歸納出「小學之事」和「仁愛孝弟之行」，有「一以貫之」的關係。他的理由是：「孔子曰：入則孝，出則弟，有餘力，以學文。學文之事，求之也必勤，獲之也必靜，證之也必廣，說之也必濟；不敢病迂也，不敢病瑣也。求之不勤則粗，獲之不靜則躁，證之不廣則不信，說之不濟則不忠；病其迂與瑣也則不成。其為人也，淳古之至故樸拙之至，樸拙之至故退讓，退讓之至故思慮之至，思慮之至故完密之至，完密之至故無所苟之至，無所苟之至故精之至。小學之事與仁愛孝弟之行，一以貫之已矣。」在這裏，一方面說明了認識方法和人類性格的因果關係，另方

而又說成了人性的後天習得，而沒有先天的善惡觀念。

龔自珍不承認人類有先天的道德觀念，可以從他的「闡告子」裏面取得證明。他說：「龔氏之言性也，則宗無善無不善而已矣；善惡皆後起者。……告子曰：性無善無不善也。又曰：性，杞柳也；仁義，杯棬也；以性爲仁義，以杞柳爲杯棬。闡之曰：浸假而以杞柳爲門戶藩杝，浸假而以杞柳爲桎梏，浸假而以杞柳爲虎子威俞；杞柳何知焉？又闡之曰：以杞柳爲杯棬，無救於其爲虎子威俞；以杞柳爲虎子威俞，無傷乎其爲杯棬；杞柳又何知焉？是故性不可以名，可以勉強名；不可以似，可以形容似也。……告子知性，發端未竟。」龔自珍肯定「善惡皆後起者」，就是同時否定了孟子的性善論和荀子的性惡論，否定了任何先天的觀念。他因襲着告子的邏輯取譬素材，更進一步推論出：杞柳無論做成什麼用具，都是後起的人爲產品；產品和原料雖然有相通互轉的途徑，而却又有本性的差別，不可混爲一說。這在概念和推理兩方面，都顯示了類比方法的進步。邏輯的類比推理方法，所以在龔自珍這裏有了進一步的成就，和他的「公羊春秋」的決事比論修養，自有內在的因果關係。

第二節　經今文學家康有爲和譚嗣同的哲學思想

魏源和龔自珍以後，太平天國的失敗，不但沒有挽回清代的危機，反而引起了更大的危

機，這就是中法戰爭，朝鮮獨立，和甲午戰爭等等，愈來愈烈的列強侵略。尤其甲午一戰，在國防上擊破了李鴻章的洋務運動，在財政上陷於民窮國貧，在外交上招來了列強在華的勢力範圍；一言以蔽之，從這時候起，中國開始降落為次殖民地。同時，也從這時候起，經今文學派就以變法維新為契機，完成了第三期的發展。第三期的經今文學派，以「戊戌六君子」和康、梁最為著名；在哲學思想方面，則可以康有為和譚嗣同為代表。

康有為著「新學偽經考」，指經古文學的經典都是劉歆偽造以媚新莽。又著「孔子改制考」，一方面主張建立宗教，以孔子為教主；另方面又據「公羊春秋」三世之義，證明「由君臣而漸為立憲，由立憲而漸為共和」，是「進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風」的歷史定律。更著「大同書」，用將來的「太平之世」理想，以消除排滿的民族革命。這樣，守舊不可，革命也不可；只有變法維新才是天經地義。章太炎所說：『大同之說興，而漢虜無畔界』云云，正是針對他反對排滿而發。

康有為在哲學上，沒有什麼貢獻；他的哲學思想的特點，只在於將科學知識附會到陸王心學的觀念上來。例如在「大同書」的第一章裏面他說：『夫浩浩元氣，造起天地。天者，一物之魂質也；人者，亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。……神者，有知之電也。電光能無所不傳，神氣能無所不感；神鬼神帝，生天生

地；全神分神，惟元惟人；微乎妙哉，其神之有觸哉！無物無電，無物無神。夫神者，知氣也，魂知也，精爽也，靈明也，明德也；數者異名而同實。有知覺則有吸攝；磁石猶然，何況於人？不忍者，吸攝之力也；故仁智同藏，而智爲先；仁智同用，而仁爲貴矣。』像這樣的理論，如果剝去了幾個不相關的物理學名詞，馬上可以發見它完完全全是心學派「仁者以天地萬物爲一體」的學舌，殊難認爲新見解。不過，這一類的牽強附會，正是公羊學派的傳統；經今文學派的「公羊春秋」，從漢代就已經把孔子神化，到了清代既然爲了變法維新，將民主政治和孔子結合在一起，在理論上自然需要再塗上一層科學化的裝飾。

譚嗣同是爲了變法維新，以身殉道的志士，充滿着浪漫主義的戰鬥精神，平生以宗教改革的馬丁路德自命，在哲學思想上雖然不免於駁雜，究竟有所創見，不愧爲此派的代表。

譚嗣同哲學思想的駁雜不純，可以從他的「仁學」裏面取得全面的證明；而最顯著的則爲下列一段：『凡爲仁學者，於佛書當通「華嚴」及心宗相宗之書，於西書當通「新約」及算學格致學社會學之書，於中國書當通「易」「春秋」「公羊傳」「論語」「禮記」「孟子」「莊子」「墨子」「史記」及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃黎洲之書。』這裏所舉的書，可謂雜到不能再雜。

但是，這裏的駁雜，卻正是譚嗣同超出了公羊學派的純粹唯心論，而取得唯物論要素的

標幟。他的唯物論要素，主要的是承藉張橫渠和王船山。例如張、王兩家，作爲宇宙本體的太和之氣，只有聚散而無生滅：譚嗣同也從這一點出發，主張作爲宇宙本體的「以太」（仁）不生不滅；並且更進一步，主張「以太」雖不生滅，而從「以太」而出的萬事萬物，則無時不在生滅的過程裏面。他把這種生滅過程名爲「日新」，導出了兩個有重大意義的結論：

第一，他說：「反乎逝而觀，則名之曰日新。……夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於不日新而止矣。……德之宜新也，世容知之；獨何以居今之世，猶有守舊之鄙生，斷斷然曰不當變法，何哉？」這樣，就替當時的變法維新運動，在動的宇宙觀上找到了哲學的根據。

第二，他說：「……守舊之鄙生，……方詡於人曰：好古。是又大惑也已！古而可好，又何必爲今之人哉？……苟不周理之是非，而但援事之有無，梟獍四凶，何代蔑有，殆將一一則效之乎？鄭玄箋詩言從之邁，謂當自殺以從古人，而嘗笑其愚；今之自矜好古者，奚不自殺以從古人，而漫鼓其頰舌以爭乎今也？」這是據近代進化主義的歷史觀，否定了中國傳統的先王觀念；正可以和「墨經」作者及韓非古今媲美。

王船山的道器之論，對於譚嗣同有重大影響。例如在他的「書簡」裏面曾說：「竊疑今人所謂道者，不依於器，特遁於空虛而已矣。故衡陽王子有道不離器之說。……信如此言，則道必依於器而後有實用，果非空漠無物之中有所謂道矣。……今日所行之法，……抑募

秦所變法之弊法，又經二千年之喪亂，爲夷狄盜賊所歸雜者耳；於此猶自命爲夏，祇人爲夷，亦眞不能自反者矣。故變法者，器既變矣，道之且無者終不能無，道之可有者自須亟有也。』在這裏，王船山所說『無其器則無其道』，又成了譚嗣同變法維新的哲學根據。

譚嗣同又發展王船山所說『天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發見』的主張，他說：『世俗小儒，以天理爲善，人欲爲惡；不知無人欲尚安得有天理？吾因悲夫世之妄生分別也。』譚嗣同根據這一點，使對於中古的禮教和綱紀提出了大膽的抗議：

第一，關於禮教，他說：『男女媾精，名之淫，此淫名也；淫名亦……皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，如中國之長揖跪拜，沿習至今，亦孰知爲惡名？……使生民之初，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣；又何由知爲惡哉？』這是空前大胆的言論。

第二，關於綱紀，他說：『名者，由人創造；上以制其下而不能不奉之，則數千年來三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒。……忠孝爲臣子之專名，則終必不能以此反之，雖或他有所據，而終不能敵忠孝之名，爲名教之所上；反更益其罪曰怨望，曰觖望，曰怏怏，曰腹誹，曰訕謗，曰亡等，曰大逆不道，是則皆坐逐誅戮而已矣。……愉者尚泰然處之而不疑，天下亦從

而和之曰：得罪名教，法宜至此。」這是比戴東原從理欲一元論所導出的「以理殺人」說，更爲有力的抗議。

但是，譚嗣同在根本上是唯心論者。所以他說：「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識。」從這裏出發，譚嗣同在認識論上就提出了「貴知不貴行」的主張。他說：「吾貴知不貴行也。知者靈魂之事也，行者體魄之事也；……是行有限而知無限，行有窮而知無窮也。且行之不能及知，又無可如何之勢也：手足之所接，必不及耳目之遠；記性之所含，必不及悟性之廣；……實事之所麗，必不及空理之精；夫孰能強易之哉？僻儒所患能知而不能行者，非真知也；真知則無不能行矣。教也者，求知之方也；故凡教主徒，皆以空言垂世，而不克及身行之，……此其亡軀命，以先覺覺後覺，豈暇問其行不行哉？」譚嗣同這種「貴知不貴行」的主張，就是肯定了離開實踐而可以求得認識。中山先生對於這種主張，曾在「孫文學說」（第五章）裏面，提出了批評：「中國之變法，則非先知而不肯行。……夫維新變法，國之大事也；多有不能前知者，必待行之成之而後乃能知之。……中國之變法，必先求知而後行，而知永不能得，則行永無其期也。」中山先生和譚嗣同的區別，在哲學上是經驗主義的「由行而致知」和先驗主義的「貴知不貴行」的區別，在政治上是民族革命和變法維新的區別；這兩個理論體系在實際上孰誤，辛亥革命一役，已經作了鐵的證明。

第三節　經古文學家章太炎的哲學思想

在清末，因爲經今文學派成了變法維新的代表者，所以今古文學的對峙，就演成革命和維新的爭論。當時的經古文學派，例如章太炎和劉光漢都主張排滿革命，就是明證。但是，劉光漢在政治上沒有原則，在思想上前後矛盾，遠不如章太炎之始終堅持排滿，始終嚴守古文家法；所以我們應該以章太炎的哲學思想爲經古文學派的代表。

章太炎在哲學思想上是唯心論者。他這種唯心論，是以佛教的「華嚴」「法華」──涅般──諸經和莊子的「齊物論」相結合，更雜以叔本華的意志哲學，康德和休謨的不可知論而成。所以在他的「齊物論釋」裏面，不但肯定了「時非實有」、「時由心造」，並且公然主張「萬物出於無窮，屬於幻有」，「若計眞心，卽無天地，亦無人我」；在「建立宗教論」裏面，更明白的斷定：『宇宙本非實有，要待意想安立爲有。』

不過，在另一方面，一則由於排滿的革命立場，二則由於客觀的古文傳統，三則由於和保皇變法的經今文學派相對峙，又使章太炎的哲學思想，到處閃爍着唯物論和無神論的光芒。這些光芒存入的文獻，都是他在和經今文學派的公羊春秋學的論戰裏面，沿着理性主義路線，所確立的針鋒相對的命題。例如一部「章氏叢書」，不僅經學、文學、史學以及政

論，都是公羊學派的反對命題；並且這思想史人物的評價，也無一不和公羊學派相反。例如：公羊學派反對老子、荀子和韓非，他就推崇老子和荀、韓；公羊學派抑顧亭林而崇黃宗羲，他就非黃而申顧；公羊學派反對戴東原，他就作「釋戴」等等，指不勝屈。

章太炎針對着公羊學派的實用觀點，提出了經古文家「實事求是」的客觀方法。在「與王鶴鳴書」裏面他說：『學者將以實事求是，有用與否，固不暇計求。……近世翁同龢潘祖蔭之徒，學不覃思，徒據撫公羊以爲奇觚，金石刻畫，厚自光寵，然尚不敢言致用。康有爲善傅會，媚以撥亂之說，又外竊顏李爲名高，海內彬彬向風，其實自欺。……學者在辨名實，知情僞，雖致用不足尙，雖無用不足卑。』在「與人論樸學報書」裏面，更明白的說：『說經者，所以存古，非以是適今也。……當代不行之禮，於今無用之儀，而欲肆之國郡，漸及鄉遂，何異築人欲變今時之語，反諸三代古音乎？……「春秋」三統三世之說，無慮陳其槩略，天倪定分，尙不周知，豈有百世之前，發凡起例，以待後人遵其格令者？……故知通經致用，特漢儒所以干祿；逖崇前聖，推爲萬能，則適爲桎梏矣。……稽古之道，略如寫眞。修短黑白，期於肖形而止。使妍者媸則失矣，使媸者妍亦未得也』。

經今文學家康有爲等，根據有神論觀點，神化孔子，主張建立孔教，以孔子爲教主。章太炎則以爲不但孔子不是宗教家，就是一切的有神論，在邏輯上也都不能成立。關於這一

點，在「無神論」裏面他說：「基督教之耶和瓦也，以為無始無終，全知全能，絕對無二，無所不備，故為眾生之父。即彼所說，其矛盾自陷者多，……若萬物必有作者，則作者亦更有作者，推而極之，至於無窮。然則，神造萬物，亦必被造於他，他又被造於他，以此推之，則無神可知已。……如彌爾閻門之說，以為神即精神，能有心物，能生心物。……夫所謂能有者，比於囊橐耶？且比於種子耶？若云比於囊橐，囊橐之中，本是先有，非是囊橐所生，不應道理。若云種子……然種子本是幹莖華實所成，……此則神亦心物所成，……是心物當在神先矣。……夫有神之說，其無根據如此；而精如康德，猶曰『神之有無，超越認識範圍以外，故不得執神為有，亦不得撥神為無』，可謂千慮一失矣。……而神者，非由現量，亦非自證，直由比量而知。……則為分別執。既以分別而成，則亦可以分別而破。……若神則非兒童所知，其知之者多由父母宗教，不則思慮既通，妄生分別耳。然則，人之念神，與念木魅山精何異？若謂超越認識範圍以外，竊不可直撥為無邪？……現於神之為言，惟有其名，本無其相，而不可直撥為無乎？」

在引章太炎對於有神論的駁斥，主要的着眼點，在於就有神論的外因論揭發其矛盾，即神是外因論而產生，將外因論推至極端，創造萬物的神，也必然仍是另一更高的外因所創造。因而神也不是宇宙的主宰。他這種方法，很明顯的是運用了形式邏輯的矛盾律。章太炎

更進一步指出神的思想，起源於拋棄感覺而作毫無實據的臆度妄斷。他認為只有依據着現實的感覺和經驗，才能根本斷絕神的思想和來源。所以在「原道上」篇裏面他說：『先物行，先理動之為前識。前識者，無緣而妄意度也。……夫不事前識，則卜筮廢；圖讖斷，建除堪輿相人之術黜矣。巫守既絕，智術穿鑿亦因以廢。其事盡於徵表，此為道藝之根，政令之原，是故私智不效則問人，問人不效則求圖書，圖書不效則以身按驗。』這種「以身按驗」的認識方法，顯然是公羊學派三統三世公式空想主義的反對命題，所以他說『愚者因以起其類例，或事與類例類異，則顛倒而組劃也。』又說公羊學派是「知總相而不知別相」。

尤其重要的是章太炎從「以身按驗」更向深處分析，他認為一切的概念都起源於感覺。例如他的「語言緣起說」實質上就是一篇概念起源論的著作。據這篇著作來看，他斷定『物之得名大都由於觸受』，又說：『語言之初，當先緣天官。』又說：『太古草昧之世，其言語惟以表實，而德業之名為後起，』又說：『諸言語皆有根，先徵之有形之物，則可觀矣。』這就是說概念不是純主觀的產物，它是通過感覺所反映到的外界事物。反過來說，外界事物的有無，也不隨感覺與否而變，事物是客觀的存在，不感覺也不是不存在。所以在「齊物論釋」裏面他說：『或云衆所共見為眞，己所別見為妄。然則，漂播南州，乃至冰海，倏見異獸，而佗人不覩者衆矣；何見彼之必眞，此之必妄？』

感覺既然有它的局限，章太炎在認識論就強調了思維的檢證作用。在「原名」篇裏面他說：「形色……聲……香……味……觸……遇而可知，歷而可識，雖聖狂弗能易也，以為名種，以身觀為極。阻於方域，蔽於昏冥，縣於今昔，非可究省也；而以其所省者，善隱度其未所省者，是故身有五官，官簿之而不諦審，則檢之以率；從高山下望冢上，木若箸，日中視日，財比三寸盂，旦莫乃如徑尺銅盤，校以勾股重差，近得其實也。官簿之而不徧，則齊之以例；故審堂下之陰，而知日月之行，陰陽之變，見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鼈之藏也；嘗一味肉而知一鑊之味，一鼎之調。官簿之而不具，則儀之以物，故見角帷牆之端，察其有牛；飄風隨劉庭中，知其里有釀酒者。其形雖隔，其性行不可隔，以方不障為極。」在這裏，章太炎是利用荀子「解蔽篇」的觀點來疏證「墨經」「說知」的價值。

所有這些，都是章太炎哲學思想裏面的唯物論無神論的要素。正因為有了這些要素，所以他才能在和公羊學派的論難裏面，上下古今，左右逢源，顯出了古文經學家的光輝。但是，我們前面說過，章太炎基本上是唯心論者，他的邏輯體系，是「始則轉俗成真，終乃回真向俗」，或者說是「以分析名相始，以排遣名相終」。因而，只在他分析名相的起點上，才能發生這些要素，一旦到達於排遣名相的最後結論上，他就又回到唯心論的觀點。例如他雖然認外界是客觀的存在，感覺是認識的源泉，但是，說到最後，他卻是認為所謂外界，只

是自己內心的影象，在「齊物論釋」裏面曾說：『以現量取相時，不執相在意根以外；後以意識分別，乃謂在外。於諸量中，現量最勝。現量既不執相在外，故知所感定非外界，即是自心現影。既無外界，則萬竅怒號，別無本體。』

尤其駭人聽聞的是，章太炎在人類的認識能力和客觀對象中間，劃了一道鴻溝，認以爲無論如何主觀的概念和客觀的事物不能相合致。例如他說：『此土言赤，遠西英羯蘭言藥特，德意志言羅帖；……類耶？其不類耶？原夫始通殊域，……語者或指丹沙，紅藍染帛相示，是故得知此語是赤；展轉相授，以爲不二。然此土人眼黑如純漆，彼土人眼睉爾清藍，視色寧無差異？如人以眼從涅頗黎中窺物，赤色即有增上藍相。增黑即紫，增藍即紺。如是，有一眼如清冷水玉者，眼色惟是，空一顯色，然後視赤無差。而此黑眼人所得赤色，如實是紫，藍眼所得赤色，如實是紺，雖猶別有紫紺之相，以彼赤上所增黑藍，轉益加深，是故等差增益，無有爽異。然今吾所得赤，固非眞赤；而彼遠西人眼所取之相，名爲藥特、羅帖者，又不當於此土人所取赤相，正相當於此土人所取淺紺之相，雖指物適同，而現相各異。指物同則類，現相異則不類。類與不類等。……類與不類相與爲類。』

在世界哲學史上，懷疑主義的體系，千奇百怪，不勝枚舉；但是，像章太炎這樣，利用人類學和物理學原理，通過人種眼球顏色的差異，和配色學的知識，來證明名實不相應，尙

屬絕無而僅有。這種見解的正誤，無須解說，自然都可以明白。我們只需要指出：這裏的見解和章氏的整個哲學體系，絕對不能並立。因爲從唯心論來說，外界事物既是「自心現影」，就不能說「名實不相應」；從唯物論來說，主觀概念是客觀事物的反映，也不能說「名實不相應」。

總起來說，章太炎的哲學思想，是充滿着矛盾的體系。並且，不僅章太炎，和章太炎對立的經今文學派的公羊學家，不論康有爲或譚嗣同的體系，也都充滿着內部矛盾。這種矛盾，並不是哲學家的過錯，而是中古經學和近代社會的矛盾。

這是因爲經學裏面的中古思維方法，根本不能解決近代問題；只要從經學觀點着手解決近代問題，就必然出現這樣的矛盾。今文經學派，雖矛盾而仍要通經致用，就顯出特別牽強附會，不合邏輯。古文經學派，因爲怕矛盾就乾脆宣布說經只是爲的存古，並不是要講實用；但是，在這裏也就表明了經學是屬於歷史而不屬於現實，這是變相的承認了經學時代已經終結。所以，經今古文學派的哲學家，在清末同樣暴露了自己體系的矛盾，就是意味着經學的形式行將炸裂，經學的時代行將結束。

——完——